

Die Bedeutung der
Psychoanalyse
für die
Geisteswissenschaften.

Von

Dr. Otto Rank und Dr. Hanns Sachs
in Wien.

Wiesbaden.

Verlag von J. F. Bergmann.
1913.

Im III. Jahrgang erscheint:

Zentralblatt
für
Psychoanalyse und Psychotherapie.

Medizinische Monatsschrift für Seelenkunde.

Schriftleiter: Dr. Wilhelm Stekel, Wien, Gonzagagasse 21.

Jahrgang II enthielt u. a. neben den reichhaltigen Abteilungen: **Mitteilungen** — **Referate und Kritiken** — **Varia** — **Literatur** folgende Originalarbeiten.

Abraham: **Ansätze zur psychoanalytischen Erforschung und Behandlung des manisch-depressiven Irreseins.**

„ **Über ein kompliziertes Zeremoniell neurotischer Frauen.**

Dattner: **Eine psychoanalytische Studie an einem Stotterer.**

Ferenczi: **Über passagere Symptombildungen während der Analyse.**

Freud: **Die Handhabung der Traumdeutung in der Psychoanalyse.**

„ **Zur Dynamik der Übertragung.**

„ **Über neurotische Erkrankungstypen.**

„ **Ratschläge für die Ärzte bei der psychoanalytischen Behandlung.**

Havelock Ellis: **Die Lehren der Freud's Schule.**

Hellmuth: **Analyse eines Traumes eines 5½-jährigen Knaben.**

Jones: **Unbewusste Zahlenbehandlung.**

Juliusburger: **Ein Beitrag zur Psychologie der sogenannten Dipsomanie.**

Kovács: **Introjektion, Projektion und Einführung.**

Marcinowski: **Gezeichnete Träume.**

„ **Drei Romane in Zahlen.**

Morichau Beauchant: **Homosexualität und Paranoia.**

Nelken: **Über schizophrene Wortverlagerungen.**

Oppenheim: **Zur Frage der Genese des Eifersuchtswahnes.**

Rank: **Völkerpsychologische Parallelen zu den infantilen Sexualtheorien.**

Reitler: **Eine infantile Sexualtheorie und ihre Beziehung zur Selbstmord-symbolik.**

Sadger: **Die sexualsymbolische Verwertung des Kopfschmerzes.**

Schrötter: **Experimentelle Träume.**

Silberer: **Mantik und Psychoanalyse.**

„ **Von den Kategorien der Symbolik.**

„ **Lekanomantische Versuche.**

Stekel: **Die Beziehungen des Neurotikers zur „Zeit“.**

„ **Masken der Homosexualität.**

„ **Über ein Zeremoniell vor dem Schlafengehen.**

Wulff: **Beiträge zur infantilen Sexualität.**

Jährlich erscheinen 12 Hefte im Gesamt-Umfang von 36 bis 40 Druckbogen zum Preise von Mk. 18.—.

Die Bedeutung der

Psychoanalyse

für die

Geisteswissenschaften.

Von

Dr. Otto Rank und Dr. Hanns Sachs
in Wien.

„Car tous les hommes désirent d'être heureux; cela est sans exception. Quelques différents moyens qu'ils y emploient, ils tendent tous à ce but. Ce qui fait que l'un va à la guerre, et que l'autre n'y va pas, c'est ce même désir qui est dans tous les deux accompagné de différentes vues. La volonté ne fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions, de tous les hommes, jusqu'à ceux qui se tuent et qui se pendent.“

Pascal: Pensées sur L'Homme.

Wiesbaden.

Verlag von J. F. Bergmann.

1913.

Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens.

Herausgegeben

von

Hofrat Dr. L. Loewenfeld in München.

Heft 93.

Nachdruck verboten.

*Das Recht der Übersetzung in alle Sprachen, insbesondere auch ins Ungarische
und ins Russische vorbehalten.*

Vorwort.

Auf den folgenden Blättern, die die Anwendbarkeit und Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften dartun sollen, konnte diese selbst nur in knappster Form abgehandelt werden: weder die Darstellung ihres Werdeganges, noch das ausgebreitete Tatsachenmaterial, auf dem ihre Beweiskraft ruht, durfte Berücksichtigung finden. Aber auch das Ausmaß, in dem die einzelnen Geisteswissenschaften von uns behandelt wurden, steht keineswegs im Verhältnis zu ihrer kulturellen Bedeutung, sondern nur zu der Grösse ihrer bisher feststellbaren Berührungsfläche mit der Psychoanalyse. Diese ist einerseits durch den Anteil bestimmt, den das Unbewusste an den Geistesprodukten der Menschheit hat, anderseits mit Rücksicht auf das jugendliche Alter unserer Wissenschaft auch von äusseren und zufälligen Einflüssen abhängig gewesen.

So war unsere Aufmerksamkeit wesentlich auf die Aussichten der Zukunft gerichtet, wobei uns die Frage der Methode, die in der Problemstellung und -Lösung anzuwenden sein wird, am wichtigsten schien. In der Bemühung um dieses prinzipielle Thema suchten wir die Ergänzung unserer Beschäftigung mit den Einzelproblemen, deren Bearbeitung wir in der von Professor Freud herausgegebenen und von uns redigierten Zeitschrift «Imago» zu fördern bestrebt sind.

Statt einzelner den Text unterbrechenden Zitate und Literaturangaben verweisen wir hier ein- für allemal auf die grundlegenden Schriften von Freud (10 Bände, erschienen bei F. Deuticke in Wien und S. Karger in Berlin) sowie die von ihm herausgegebenen Sammelwerke und periodischen Organe, in denen sich zu unserem Thema gehörige Arbeiten und die weitere psychoanalytische Literatur finden.

Wien, Ostern 1913.

Die Verfasser.



INTERNATIONAL
PSYCHOANALYTIC
UNIVERSITY

DIE PSYCHOANALYTISCHE HOCHSCHULE IN BERLIN

Inhalt.

	Seite
I. Das Unbewusste und seine Ausdrucksformen	1
II. Mythen- und Märchenforschung	23
III. Religionswissenschaft	58
IV. Ethnologie und Linguistik	69
V. Ästhetik und Künstlerpsychologie	81
VI. Philosophie, Ethik und Recht	94
VII. Pädagogik und Charakterologie	105

I.

Das Unbewusste und seine Ausdrucksformen.

Das Fundament, auf dem die ganze Psychoanalyse ruht, ist die Lehre vom Unbewussten. Darunter ist aber nicht ein aus abstrakten Denkfolgen abgeleiteter Begriff zu verstehen oder gar eine für die Zwecke eines philosophischen Systems geschaffene Hypothese; mit der Bedeutung, welche z. B. Eduard von Hartmann dem Worte gegeben hat, besitzt die Psychoanalyse gar keinen Zusammenhang. Die in der Bezeichnung hervortretende negative Eigenschaft des Phänomens — nämlich die fehlende Bewusstseinsqualität — ist zwar die wesentlichste und charakteristischste, aber durchaus nicht die einzige. Wir kennen bereits eine ganze Reihe von positiven Merkmalen, welche das unbewusste psychische Material von dem übrigen, dem bewussten und vorbewussten, unterscheiden.

Eine Vorstellung, die in einem gegebenen Moment dem Bewusstseinsinhalt eines Individuums angehört, kann im nächsten daraus verschwunden sein; andere, neu auftauchende sind an ihre Stelle getreten. Sie erhält trotzdem auch eine dauernde Relation zum bewussten Seelenleben, denn sie kann durch irgendeine mir ihr verknüpfte Assoziationskette wieder zurückgeholt werden, ohne dass es eines neuen Sinneseindrucks bedarf; in der Zwischenzeit war sie also dem bewussten Seelenleben entrückt, aber doch dem Psychischen erreichbar geblieben. Solche Vorstellungen, denen die Bewusstseinsqualität zwar fehlt, die sie aber jederzeit wiedererlangen können, nennen wir vorbewusst und unterscheiden sie streng von den eigentlich unbewussten.

Diese sind nämlich nicht wie die vorbewussten vorübergehend dem bewussten Seelenleben entfremdet, sondern davon dauernd ausgeschlossen; die Fähigkeit, in das Bewusstsein oder genauer gesagt in das normale Wachbewusstsein des Subjekts einzutreten, mangelt ihnen völlig. Ändert sich der Bewusstseinszustand, so ändern sich auch seine Aufnahmebedingungen. Nach solchen Umwälzungen, wie sie z. B. die den Neurologen bekannte Condition seconde mit sich bringt, ferner die Hypnose und in gewissem Umfange auch der Schlaf, wird dem Sub-

jekte eine Fülle von psychischem Material — Phantasien, Erinnerungen, Wünsche usw. — zugänglich, das ihm bisher unbekannt war. Dass diese Dinge erst durch die Änderung des Bewusstseins entstanden sein sollten, ist bei einigen, z. B. den Erinnerungen, von vorneherein ausgeschlossen. Bei anderen lässt es sich aus ihren Wirkungen schliessen, dass sie bereits vorher unbewusst vorhanden gewesen sein müssen.

An allem, was bei solchen Gelegenheiten aus dem Unbewussten zum Vorschein kommt, hat die Erfahrung die konstante Wiederkehr gewisser gemeinsamer Züge gezeigt. Zu diesen gehört in erster Linie ein Affektreichtum ungewöhnlich hohen Grades und weiters ein andauerndes Bestreben in das bewusste Seelenleben überzugreifen, das sich durch die natürliche Tendenz jedes Affektes und der von ihm besetzten Vorstellung, ein möglichst grosses Stück des Seelenlebens in Anspruch zu nehmen, als eine Konsequenz jener Affektstärke erklären lässt. Wenn jedem Bewusstseinszustand eine bestimmte Bedingung für die Zulassung oder Nichtzulassung der Vorstellungen entspricht, so kann diese Bedingung durch nichts anderes aufgestellt und durchgesetzt werden, als durch eine im Psychischen wirkende Energie, welche die ihr missliebigen Vorstellungen vom Bewusstsein ausschliesst oder die darin vorhandenen daraus verdrängt. Die Wirkung einer Kraft wird nur durch eine andere, ebenso starke oder überlegene, die ihr entgegenwirkt, aufgehoben; die psychischen Vorgänge, die wir beobachten können, sind also das Resultat dynamischer Verhältnisse, welche aus ihnen zu erschliessen sind. Wir haben das Bild eines gestrengen Torwärters vor uns, der ungeladenen Gästen die Türe vor der Nase zuschlägt. Da ein vorhandener Affekt nicht eine einmalige, sondern eine Dauerwirkung verursacht, ist es auch mit einer einmaligen Abweisung nicht getan. Es muss vielmehr eine ständige Grenzwache etabliert werden, d. h. mit anderen Worten, ein dauerndes Gegeneinanderwirken der Kräfte und als Folge davon eine gewisse psychische Spannung sind von unserem Seelenleben unzertrennlich. Jene Energie, deren Funktion es ist, das Bewusstsein vor der Invasion aus dem Unbewussten zu beschützen, nennen wir, je nachdem sie aggressiv oder defensiv in Erscheinung tritt, Verdrängung oder Widerstand.

Wir sind zu Zeugen eines Kampfes zwischen zwei psychischen Mächten geworden und müssen uns jetzt fragen, woher die Feindseligkeit zwischen ihnen stamme. Welchen Eigenschaften verdanken es die unbewussten Vorstellungen, dass ihnen mit solcher Hartnäckigkeit die Bewusstseinsqualität vorenthalten wird? Worin besteht ihre Unverträglichkeit mit den anderen psychischen Instanzen?

Es wäre zunächst fraglich, ob es überhaupt solche Charakteristika gibt. Die Abschliessung vom bewussten Seelenleben hängt, wie wir gesehen haben, von der jedesmaligen Bewusstseins-einstellung ab und,

da diese variiert, müsste ebenso auch das Unbewusste abwechseln, ganz abgesehen von der durch die Verschiedenheit der Erlebnisse bedingten individuellen Verschiedenheit des Vorstellungsinhaltes. Dagegen ist darauf zu verweisen, dass die dem bewussten Seelenleben angehörigen Grundtendenzen im ganzen konstant sind und sich nur langsam und unmerkbar von Epoche zu Epoche verändern. Die Mitglieder einer Kulturgemeinschaft haben in ihrer Auffassung der Aussenwelt das Wesentliche gemeinsam, gleichviel, ob diese Auffassung schliesslich in einer religiösen, moralischen oder philosophischen Weltanschauung gipfelt. Trotz aller Fortschritte in der Naturbeherrschung hat das Menschengeschlecht sich in psychischer Hinsicht seit Jahrtausenden so wenig weiterentwickelt, dass wir zunächst die gesamte Kulturmenschheit, auch jene der Antike inbegriffen, als eine grosse Einheit ansehen dürfen. Die bedeutsamen Wandlungen werden wir bei den Einzeluntersuchungen kennen lernen, im Gesamtbild treten sie zurück, besonders wenn wir es mit Jenen, die ausserhalb der Kulturgemeinschaft stehen, vergleichen. Die Stellung des primitiven Menschen, des sogenannten „Wilden“ zur Aussenwelt ist vom Grund aus verschieden von der unserigen und auch in dem Verhältnis zwischen Bewusstem und Unbewusstem, das in seinem Seelenleben obwaltet, lassen sich wichtige Abweichungen vermuten.

Das Unbewusste ist also bei aller individuellen Mannigfaltigkeit nicht willkürlich und regellos, sondern gesetzmässig mit bestimmten, stets wiederkehrenden Eigenschaften ausgestattet, die wir, soweit sie bereits erforscht sind, kennen lernen müssen.

Unsere erste Frage wird natürlich der Herkunft des Unbewussten gelten. Da es der bewussten Persönlichkeit völlig fremd und unbekannt gegenübersteht, so wäre es naheliegend, den Zusammenhang mit dieser überhaupt in Abrede zu stellen. So hat der Volksglaube auch von jeher gehandelt. Die Stücke des Unbewussten, die in abnormen Geisteszuständen sichtbar wurden, galten als Beweis der „Besessenheit“, das heisst, sie wurden als Äusserungen eines fremden Individuums, eines Dämons, der von dem Kranken Besitz genommen habe, aufgefasst. Wir, die mit solchen übernatürlichen Einwirkungen nicht mehr rechnen dürfen, müssen den Tatbestand psychologisch zu erklären suchen. Der Hypothese, dass eine ursprüngliche Zweiteilung des psychischen Lebens von Geburt an bestehe, widerspricht die Erfahrung des fortwährenden Kampfes der beiden Instanzen, da bei einer von Anfang an vorhandenen Aufteilung die Gefahr einer Grenzverschiebung nicht gegeben wäre. Die einzig mögliche Annahme, welche denn auch durch die Erfahrung bestätigt wird, bleibt die, dass jene Scheidung nicht von vorneherein vorhanden sei, sondern sich erst im Laufe der Zeit herstelle. Dieses Herausbilden der Grenzlinie muss ein Prozess sein, der sich vor der völligen Erreichung des normalen Kulturniveaus abwickelt, der also in

der frühesten Kindheit beginnt und etwa um die Zeit der Pubertät einen ersten Abschluss gefunden hat. Das Unbewusste stammt aus der Kindheit des Menschen und dieser Umstand liefert die Erklärung für die meisten seiner Eigentümlichkeiten.

Wir sehen in der Kindheit eine Vorstufe für das vernunftfähige Alter und das ist sie ja auch in vieler Beziehung. Neben dem aber, was wir aus der Kindheit in das spätere Leben hinübernehmen, bleibt noch ein anderer Bestandteil, das eigentlich Kindliche, mit dem wir nachher nichts mehr anzufangen wissen und das wir deshalb auch vergessen. Nur so erklären sich die grossen Gedächtnislücken, die die eigene Kindheit für jeden Menschen aufweist, und zwar aus einer Zeit, wo er die Ereignisse ganz gut aufzufassen und zu werten wusste. Fast Jedermann erinnert sich aus seinen ersten Kinderjahren nur abgerissener Details gleichgültiger Szenen, während er jene Vorfälle, die ihm damals die wichtigsten waren, ganz vergessen hat. Die rein infantilen Seelenkräfte, die in das Bewusstsein des Erwachsenen nicht aufgenommen wurden, können aber nicht verloren gegangen sein. Im Psychischen gilt das Gesetz der Erhaltung der Energie wie in der Körperwelt; das Infantile, das aus dem bewussten Seelenleben verdrängt wurde, verschwand nicht, sondern bildete den Kern, um den sich das unbewusste Seelenleben kristallisierte.

In welchem Punkt unterscheidet sich der Erwachsene aber so fundamental vom Kinde, dass die Seelenzustände jener Entwicklungs-epoche für ihn ganz unbrauchbar geworden sind? Dass dieser Punkt die Sexualität sei, wird wohl allgemeinen Widerspruch erwecken, denn gerade die Sexualität beginnt, wie uns versichert wird, normalerweise mit der Pubertät und kann also keine typisch infantilen psychischen Phänomene schaffen.

Die Tatsache der normalen kindlichen Sexualität, von deren Betätigungsformen hier nur die Säuglingsonanie erwähnt sei, ist von jedem, der mit Kindern in engere Berührung kommt, von Ärzten, Wärterinnen und Eltern so leicht konstatierbar, dass ihre hartnäckige Verleugnung nicht als objektives Urteil gewertet werden kann, sondern nur als Ausfluss eben jenes Verdrängungsvorganges, der die für die eigene Entwicklung erst wertlos, dann hinderlich gewordenen Bestandteile des Ich nicht wieder vor das Bewusstsein gebracht haben will. Es wäre sehr verwunderlich, wenn eine so wichtige Affektquelle, wie es die dem Bereiche der Sexualität angehörigen Triebe sind, die wir unter dem Gesamtnamen Libido zusammenfassen, erst bei Erreichung eines bestimmten Alters plötzlich hinzukäme. In Wahrheit ist sie von allem Anfang an dagewesen, nur verlaufen vor der Pubertät die ihr angehörigen Triebphänomene weder in der Form der Sexualäusserung des Erwachsenen noch in einer einheitlichen Richtung, vielmehr strebt

jedes, unabhängig von dem anderen, seinem Ziele zu, das mit dem späteren Sexualziele, dem Geschlechtsakt, keine Ähnlichkeit haben muss.

Auch innerhalb der Kindheit unterscheiden wir verschiedene Entwicklungsphasen, von denen nur die wichtigsten erwähnt werden sollen. Die erste umfasst jene Zeit, wo das Kind in der Erkenntnis der Aussenwelt noch nicht bis zur Annahme einer fremden Persönlichkeit gelangt ist. In dieser Zeit sucht es sexuelle Lust am eigenen Körper zu gewinnen (Autoerotismus). Neben dem Genitale kommen noch alle möglichen Körperstellen in Betracht, so vor allem die Lippenzone, die durch das „Wonnesaugen“, und die Analzone, die durch Zurückhaltung der Stuhlmassen gereizt werden kann.

Den entscheidenden Durchgangspunkt bildet ein Stadium, das sich normaler Weise zwischen die autoerotische Betätigung und die Objektliebe einschiebt und das wir mit Rücksicht auf später zu beobachtende pathologische Fixierungen dieses Zustandes als Narzissmus bezeichnen. Es ist dadurch charakterisiert, dass die Libido, die ja — im Gegensatz zu den Ichtrieben — von Anfang an sich an verschiedenen Körperstellen autoerotisch befriedigte, nunmehr bereits zu einer Einheit zusammengefasst, ihr Objekt zunächst am eigenen Ich, als Ganzes betrachtet, gefunden hat. In gewissem Maße bleibt der Mensch narzisstisch, auch wenn er äussere Objekte für seine Libido gefunden hat, und der Grad dieser Einstellung ist für die Entwicklung des Charakters und der Persönlichkeit von hervorragender Bedeutung.

Die nächste Phase kennt dann schon die Objektliebe, die aber unter eigentümlichen Bedingungen verläuft. Dem Genitale fällt erst durch die spätere, mit der Pubertät abschliessende Umbildung die Bedeutung eines ausschliesslichen Sexualorganes zu. Das mit diesem verknüpfte, für den geschlechtsreifen Normalen ausschliessliche Sexualziel, der Begattungsakt, kommt noch nicht in Betracht, an seine Stelle treten je nach der Triebanlage verschiedene Formen der Befriedigung: sexuelle Neugierde und Entblössungslust, das Zufügen oder Erdulden von Schmerzen usw. Was also durch seinen unveränderten Fortbestand beim Erwachsenen eine Perversion (Exhibitionismus, Voyeurtum, Sadismus, Masochismus) konstituieren würde, bildet eine Äusserung der normalen Sexualität des Kindesalters.

Sehr wesentlich unterscheiden sich auch die in dieser zweiten Phase der Infantilität hinzutretenden Sexualobjekte von jenen des Erwachsenen. Die verhältnismässig geringe Bedeutung des Genitals für die auf andere Personen gerichtete Sexualbeziehung und die Unkenntnis der Verschiedenheiten im Baue und der Funktion des männlichen und weiblichen Sexualapparates machen es dem Kinde unmöglich, bei der Anknüpfung seiner erotischen Beziehungen auf den Geschlechtsunterschied Bedacht zu nehmen. Auch abgesehen davon gilt die Liebe des

Kindes am häufigsten solchen Personen, die für den reifen Kulturmenschen nicht in Betracht kommen dürfen, nämlich den Mitgliedern der eigenen Familie, vor allem den Eltern, weiters dem Pflegepersonal als Elternsurrogat.

Wer an der Feststellung, dass die ersten Neigungen des Menschen regelmäßig inzestuös eingestellt sind, Anstoss nimmt, sei daran erinnert, dass die kindliche Erotik, wenn sie auch noch so affektstark ist, sich nur mit gehemmtem Ziel in der harmlosen Form der Zärtlichkeit zu äussern pflegt. Für das im Schosse der Familie heranwachsende Kind sind andere Beziehungen von gleicher Innigkeit undenkbar und auch für die Eltern gilt es seit altersher als das schönste Vorrecht, dass ihnen die erste Zärtlichkeit ihrer Kinder zugewendet wird. Bald beginnt dann das Kind den einen Elternteil vorzuziehen, und zwar meistens, da sich die Anziehung der Geschlechter auch im Verhältnis zwischen Eltern und Kindern geltend macht, jenen des entgegengesetzten Geschlechtes, von dem es selbst mit besonderer Zärtlichkeit bedacht wird. Mit dem anderen Teile, oft auch mit den Geschwistern gerät es leicht in ein Rivalitätsverhältnis, da es mit niemandem teilen will; neben die Liebe tritt dann Feindseligkeit und der heftige Wunsch nach Beseitigung des Nebenbuhlers.

In der Pubertät erlangt dann die Genitalzone ihr Primat, die einzelnen Triebe verlieren ihre Selbständigkeit und ordnen sich dem Zwecke der Erreichung des normalen Sexualzieles unter. Einzelne, wie der Bewältigungstrieb des Mannes, finden im Sexualakt selbst ihre Befriedigung, andere, z. B. der Schautrieb, dienen dazu, durch Gewährung von Vorlust die Spannung zu schaffen, durch welche der Sexualakt vorbereitet und die Endlust herbeigeführt wird. So wie auf die abgesonderte Befriedigung dieser Partialtriebe muss auch auf die erotische Neigung gegen die Familienmitglieder verzichtet werden; die gegen ein neues Ziel eingestellte Sexualität ist gezwungen, auch ein anderes ausserhalb der Familie liegendes, vollwertiges Objekt zu finden, was ihr normalerweise nach einigem tastenden Suchen auch gelingt.

Die Sexualität ist also demjenigen, der die Pubertät hinter sich hat, nicht nur nichts Neues, er muss sogar auf einige bis dahin gewohnte Arten der Befriedigung seiner Libido verzichten, so vor allem auf den Sexualgenuss am eigenen Körper und auf die inzestuöse Fixierung an die nächsten Verwandten. Wenn einer der Partialtriebe besonders stark ausgebildet war, so wird er unter dem neuen Regime nicht mehr hinreichend auf seine Rechnung kommen.

So wenig die Libido in das Seelenleben neu hineintritt, so wenig kann sie daraus wieder verschwinden. Jedes auf Erreichung von Lust gerichtete Streben ist unzerstörbar. Es kann unter dem Einfluss innerer oder äusserer Gewalten seine Gestalt ändern, aber der Trieb wird stets

noch aus seiner alten Quelle gespeist. Muss bei einer solchen Umänderung ein Lustgewinn ganz oder teilweise geopfert werden, weil der Trieb in der umgewandelten Form keine hinreichende Möglichkeit der Befriedigung mehr findet, so bleibt er trotzdem weiter bestehen und ist mit seinem ungestümen Heischen nach der alten Lust ein gefährlicher Feind der neuen Ordnung der Dinge.

Die Folge dieses Verhältnisses wäre ein nie enden wollender Kampf; das Bewusstsein, das im Dienste der Realitätsbeherrschung den von der Aussenwelt kommenden Eindrücken zugewandt sein soll, wäre durch die endopsychische Wahrnehmung dieses Kampfes vollkommen mit Beschlag belegt und die psychische Ökonomie dauernd gestört. Nur die Verdrängung der überwundenen Formen der Triebbefriedigung aus dem Gesichtsfelde des Bewusstseins macht es dennoch möglich, dieses für die Sinneswahrnehmungen offen und die Psyche im Gleichgewicht zu halten. Mit welchen Mechanismen diese Aufgabe ins Werk gesetzt wird, werden wir bald sehen.

Was wir bis jetzt kennen gelernt haben, bildet nur den Kern des Unbewussten, nicht etwa seinen ganzen Umfang. Zwar wird auf keinem Gebiete dem Menschen im Wege seiner Entwicklung so viel Verzicht zugemutet wie auf dem der Sexualität und kaum irgendwo ist dieser Verzicht schwerer durchsetzbar, doch bilden mit und neben ihr noch andere dauernd unerfüllt gelassene Wünsche, auch wenn sie den reinen „Ichtrieben“ entstammen, den Inhalt des Unbewussten. Noch oft tritt die Forderung auf, eine unliebsame Realität, in der unsere Wunscherfüllung keinen Platz findet, anzuerkennen und uns mit ihr abzufinden. Das ist nun eine Leistung, die der Normalmensch regelmäßig in seinem Bewusstsein zu erledigen vermag. Doch kann bei Auftauchen des Bedürfnisses, einem besonders peinlichen Konflikt zu entfliehen, die Anziehungskraft jenes ersten Verdrängungsvorganges so verlockend wirken, dass auch diese rezente Versagung auf dieselbe Weise, durch Verdrängung, ihre Erledigung findet. Mit Ausnahme jener Fälle, wo schon der ursprüngliche Verdrängungsvorgang nicht glatt verlaufen war, gelingt auch dies. Als Folge des Missglückens tritt die Neurose in Erscheinung. Aber auch bei Gesunden finden unter der begünstigenden Einwirkung des Schlafzustandes die unerfüllten Wünsche der Gegenwart den Zusammenhang mit jenen der Kindheit und aus dieser Verbindung entsteht das Gebilde des Traumes. Da nun jeder Mensch nicht nur Träumer, sondern auch in irgend einem Stück dem Neurotiker angenähert ist — sei es im Hinblick auf Angstaffekte, denen er unterliegt, sei es auch nur durch Produktion der kleinen Fehlleistungen des täglichen Lebens, — so lässt sich die Annahme rechtfertigen, dass auch der Normale einen Teil seiner seelischen Konflikte, die durch ihre Ähnlichkeit mit den infantilen dazu einladen, durch Verdrängung beseitigt.

Wir wenden uns jetzt jener Gruppe von Kräften zu, durch welche die Verdrängung zustande gebracht wird. Eine von ihnen haben wir schon kennen gelernt, nämlich die aus den organischen Veränderungen vor und in der Pubertät stammende, durch welche das der körperlichen Entwicklung entsprechende psychische Primat der Genitalien und der auf ihre Betätigung gerichteten Triebanteile erforderlich wurde. Der wichtigste Faktor aber sind die Anforderungen, welche das kulturelle Milieu an den Heranwachsenden stellt, dem er sich ohne Abwendung von seinen infantilen Wunschzielen nicht einordnen kann. Die Verdrängung bezeichnet das Maß des Opfers, das die kulturelle Entwicklung einer Gemeinschaft ihren Mitgliedern auferlegt. Die Mittel, durch welche sich die kulturellen Anforderungen dem Heranwachsenden bemerklich machen, sind mannigfaltig. Weitaus das wichtigste ist die Beeinflussung durch die Objekte der infantilen Liebeswahl — die Erziehung durch die Eltern oder deren Ersatzpersonen.

Hier müssen einige Triebmechanismen erwähnt werden, durch welche das Gelingen der Aufteilung zwischen Bewusstem und Unbewusstem erst ermöglicht wird. Wo Liebe und Hass, beide demselben Objekt geltend, sich entgegenstehen, muss der schwächere Teil ins Unbewusste weichen. Dieses ambivalente Verhalten lässt sich auch bei einigen Trieben nachweisen, die aus einem Gegensatzpaar zusammengesetzt sind (z. B. Sadismus und Masochismus). Da die beiden Gegentriebe nicht nebeneinander existieren können, übernimmt der stärkere die Führung und verweist den schwächeren ins Unbewusste.

In allen Fällen bewirkt die Ambivalenz, dass der siegreiche Teil, um seine Behauptung zu sichern, im bewussten Seelenleben eine ungewöhnliche Intensität zeigt (Reaktionsbildung), zu der auch der unterlegene einen Energiebeitrag liefert, da ihm durch die Verdrängung die Möglichkeit direkter Äusserung genommen wurde. Für die kulturelle Einordnung noch wichtiger ist die Fähigkeit mancher Triebe, ihre Befriedigungsweise zu ändern, indem sie statt des bisherigen ein anderes Ziel der Lustgewinnung akzeptieren, wenn die Befriedigungsweise ähnlich und zwischen dem alten und neuen Ziel ein assoziativer Zusammenhang möglich ist. So gelingt es, wenigstens einen Teil der grobsexuellen Triebe des Kindes auf höhere, kulturelle Ziele hinzulenken (Sublimierung). Der nicht verwandelbare Teil verfällt, soweit er nicht direkt befriedigt werden darf, der Verdrängung.

Daraus, dass ein Wunsch unbewusst und von der direkten Affekt-äusserung abgeschnitten ist, folgt also noch nicht, dass er gar keine Wirkung mehr entfalten kann; er übt im Gegenteil auf die wichtigsten Vorgänge des Seelenlebens bestimmenden Einfluss, soweit dies unter Wahrung der Bedingung des Ausschlusses vom Bewusstsein möglich ist. An diesem Sachverhalt sind zwei Punkte einer näheren Aufklärung

bedürftig: Erstens durch welche Mechanismen gelingt es dem Unbewussten wirksam zu werden, ohne doch gegen die von der Verdrängung aufgestellte Bedingung zu verstossen? Zweitens bei welchen psychischen Produkten sind unbewusste oder vom Unbewussten her gelenkte Vorgänge besonders stark beteiligt?

Was die Mechanismen betrifft, durch die es den verdrängten Triebregungen und unbewussten Wünschen gelingt, sich durchzusetzen und das Tun und Denken des real eingestellten Kulturmenschen zu beeinflussen, so dienen sie, wie es ja in der Natur des Konfliktes mit dem Bewusstsein liegt, sämtlich der Entstellung des Unbewussten und seinem Kompromiss mit dem Bewusstsein. Diese Entstellung wird je nach dem Verdrängungsstadium und dem psychischen Zustand des Individuums und je nach der Kulturhöhe der Rasse, kurz entsprechend der herrschenden Relation des Bewusstseins zum Unbewussten, verschieden stark ausfallen und in sozialer Hinsicht jeweils verschieden wertvolle Kompromissleistungen ergeben. Wie die Psychoanalyse überhaupt das Vorstellungsleben als Widerspiel des Trieblebens auffassen lehrt, so entsprechen auch die einzelnen psychischen Mechanismen der Entstellung und Kompromissbildung den verschiedenen Möglichkeiten der Tribschicksale, von denen wir ausser der Verdrängung noch andere, insbesondere Triebverwandlungen (darunter die Verkehrung ins Gegenteil) kennen. Für uns kommen hier vor allem jene Vorgänge in Betracht, welche nicht wie die Verdrängung mit der Verweisung ins Unbewusste einen Abschluss finden, sondern Ersatzbildungen ins Bewusstsein schicken, die aus den ursprünglichen Affektquellen erhalten werden. Diese Schicksale vollziehen sich an dem betreffenden Triebe selbst so gut wie an seinen sublimierten Anteilen. So kennen wir auf psychischem Gebiete den Mechanismus der tendenziösen Projektion, durch den eine innere unverträgliche Wahrnehmung nach aussen geworfen wird, und den Mechanismus der Auseinanderlegung (Spaltung), der die für gewöhnlich im Unbewussten anstandslos vereinigten Elemente, besonders Widersprüche (der Ambivalenz, des Gegensinnes etc.), in ihre Bestandteile zerlegt, gewissermaßen Gegensätze konstituiert, um dem Bewusstsein die gesonderte Annahme der mit einander unverträglich gewordenen Regungen zu ermöglichen. Auf der anderen Seite haben wir die sozusagen verinnerlichenden Mechanismen der eigentlichen Verdrängung und der Verdichtung (Kontamination), welche die für das Bewusstsein unverträglichen Elemente, besonders Gegensätze, zu verschmelzen oder aufzuheben suchen. Der Triebverkehrung endlich entspricht die Ersetzung durch das Gegenteil, wobei meist ein anstössiges unbewusstes Element durch seinen im Bewusstsein übermäßig betonten Widerpart vertreten ist. Andere Mechanismen wirken entstellend und kompromissbildend durch die Affektverkehrung, ferner die Ver-

schiebung des Affektes vom Bedeutsamen auf Unwesentliches, sowie endlich durch Verlegung körperlicher Sensationen oder deren Vorstellung von anstössigen auf harmlose Stellen (Verlegung von unten nach oben).

Arbeiten die genannten Mechanismen, wenn auch unter dem tendenziös entstellenden Zwang der bewussten Zensur, doch nach eigenen, dem Unbewussten infolge seiner nahen Beziehung zum Triebleben inhärenten Gesetzen, so gibt es andere von den logischen und formalen Ansprüchen des Bewusstseins ausgehende Beeinflussungen, die dem unbewussten Material weitere Modifikationen aufnötigen. Hierher gehört vor allem die beim Traum sogenannte sekundäre Bearbeitung, welche den in gewissen Partien zu stark, in anderen zu wenig entstellten und daher zunächst unverständlichen, lückenhatten oder zu anstössigen unbewussten Anteil den Forderungen der vollbewussten psychischen Instanz anzupassen sucht. Bei dieser Überarbeitung und Umordnung werden dem angestrebten Zusammenhang zuliebe einzelne nicht mehr verstandene Elemente des Unbewussten nunmehr nachträglich logisch motiviert — im Laufe der Entwicklung oft sogar mehrmals — und erhalten so einen neuen, sozusagen systemisierten Sinn. Diese Art der sekundären Bearbeitung, nämlich der Mechanismus der vom Bewusstsein ausgehenden Rationalisierung oder Systembildung, der für das Zustandekommen und das psychoanalytische Verständnis insbesondere der grossen Kulturleistungen von weittragender Bedeutung ist, stellt eine zweckmäßige Ergänzung der Mechanismen des Unbewussten dar, indem er die tendenziös entstellten unbewussten Beiträge der Phantasie- und Geistestätigkeit zu neuen, sinnvollen Zusammenhängen umordnet und überarbeitet. Die Kenntnis dieses Vorgangs und die Möglichkeit seiner Reduktion auf die treibenden Kräfte des Unbewussten gestatten der Psychoanalyse am Prinzip der Überdeterminiertheit alles psychischen Geschehens — soweit das Unbewusste daran teilhat — auch dort festzuhalten, wo ein logisch befriedigender Sinn und ein volles bewusstes Verständnis jede weitere Erklärung eines Phänomens überflüssig zu machen und auszuschliessen scheint. So wenig aber die Kenntnis des bewussten Anteiles für sich allein das volle Verständnis einer seelischen Leistung vermittelt, so wenig vermag die Berücksichtigung der unbewussten Motivierungen für sich allein ihre volle Bedeutung zu erschöpfen; doch machen erst sie die Genese des psychischen Produktes verständlich und auch den Prozess der Rationalisierung selbst in seiner Beziehung zur Ablehnung des Verdrängten.

Ein weiterer, formaler Faktor, dem das Unbewusste bei seinem jeweiligen Eintritt ins Bewusstsein Genüge leisten muss, ist die Rücksicht auf Darstellbarkeit, die in den kulturell wertvollen, ins-

besondere den künstlerischen Leistungen nicht minder eklatant wie im Traumleben hervortritt. Es ist ohne weiteres verständlich, dass das Material, in welchem eine unbewusste Regung sich manifestiert, nicht nur die Form bestimmt, sondern auch den Inhalt in gewissem Sinne beeinflussen muss, dass also beispielsweise der Dichter dieselbe Empfindung anders zum Ausdruck bringen muss als der Maler, der Philosoph denselben Gedanken anders als der Mythenbildner. Aber auch der jeweilige Zustand der Psyche wird sich in der Darstellung geltend machen, so dass etwa der religiös Inspirierte den gleichen Gefühlen anderen Ausdruck verleihen wird als der nüchterne Aufklärer und der Irre dieselben Impulse anders darstellt als der Träumer.

Ein letztes, wegen seiner besonderen Eignung zur Verhüllung des Unbewussten und zu seiner Anpassung (Kompromissbildung) an neue Bewusstseinsinhalte überall mit Vorliebe verwendete Ausdrucksmittel des Verdrängten ist das Symbol. Wir verstehen darunter eine besondere Art der indirekten Darstellung, die durch gewisse Eigentümlichkeiten von den ihr nahestehenden des Gleichnisses, der Metapher, der Allegorie, der Anspielung und anderen Formen der bildlichen Darstellung von Gedankenmaterial (nach Art des Rebus) ausgezeichnet ist. Das Symbol stellt gewissermaßen eine ideale Vereinigung all dieser Ausdrucksmittel dar: es ist ein stellvertretender anschaulicher Ersatzausdruck für etwas Verborgenes, mit dem es sinnfällige Merkmale gemeinsam hat oder durch innere Zusammenhänge assoziativ verbunden ist. Sein Wesen liegt in der Zwei- oder Mehrdeutigkeit, wie es ja selbst auch durch eine Art Verdichtung, ein Zusammenwerfen (*συμβάλλειν*) einzelner charakteristischer Elemente entstanden ist. Seine Tendenz vom Begrifflichen nach dem Anschaulichen stellt es in die Nähe des primitiven Denkens; durch diese Verwandtschaft gehört die Symbolisierung wesentlich dem Unbewussten an, entbehrt aber als Kompromissleistung keineswegs der bewussten Determinanten, die in verschieden starkem Anteil die Symbolbildung und das Symbolverständnis bedingen.

Will man die mannigfach abgestufte Schichten- und Reihenbildung der Symbolbedeutungen und der Symbolerkenntnis verstehen, so muss man sich einer genetischen Betrachtung zuwenden. Man erfährt dabei, dass die Symbolbildung nicht, wie es ihrer Mannigfaltigkeit nach zu erwarten wäre, willkürlich und nach individuellen Verschiedenheiten vor sich geht, sondern dass sie bestimmten Gesetzen folgt und zu typischen über Zeit, Ort, Geschlechts- und Rassenunterschiede, ja über die grossen Sprachgemeinschaften hinwegreichenden allgemein menschlichen Bildungen führt. Über die typische, allgemein menschliche Bedeutung sagt der Ästhetiker Dilthey: „Versteht man unter einem natürlichen Symbol das Bildliche, das in fester gesetzlicher Beziehung zu einem inneren Zustande steht, so zeigt die vergleichende Betrachtung,

B² 20ff.

dass auf Grund unseres psychophysischen Wesens ein Kreis natürlicher Symbole für Traum und Wahnsinn, wie für Sprache und Dichtung besteht“. „Da die wichtigsten Verhältnisse der Wirklichkeit überall verwandt sind, und das Herz des Menschen überall dasselbe, gehen Grundmythen durch die Menschheit. Solche Symbole sind: das Verhältnis des Vaters zu seinen Kindern, die Beziehung der Geschlechter, Kampf, Raub und Sieg.“

Die Erforschung der typischen Symbolformen und die Herstellung ihres untergegangenen Verständnisses durch das Zusammenarbeiten verschiedener Hilfswissenschaften (wie Kulturgeschichte, Linguistik, Ethnographie, Mythenforschung u. a.) ist allerdings kaum noch in Angriff genommen. Psychoanalytisch am besten studiert und auch kulturgeschichtlich am ehesten zu belegen ist jene grosse und hochbedeutsame Gruppe von Symbolen, die der Darstellung sexuellen Materials und erotischer Beziehungen dienen, der Sexualsymbole, wie wir kurz zu sagen pflegen. Das Prävalieren der sexuellen Symbolbedeutungen erklärt sich aber nicht nur aus der individuellen Erfahrung, dass kein Trieb in dem Maße der kulturellen Unterdrückung unterworfen und der direkten Befriedigung entzogen ist wie der aus den verschiedensten „perversen“ Komponenten zusammengesetzte Sexualtrieb, dessen psychischer Bereich, das Erotische, daher in weitem Umfang der indirekten Darstellung fähig und bedürftig ist. Eine weit grössere Bedeutung für die Genese der Symbolik hat die Tatsache, dass den Geschlechtsorganen und -Funktionen in primitiven Kulturen eine für unsere Begriffe ganz ungeheure Wichtigkeit beigelegt war, von der wir uns durch die Ergebnisse der ethnographischen Forschung und die in Kult und Mythos erhaltenen Reste eine annähernde Vorstellung machen können¹⁾. Dieser Sexualüberschätzung des primitiven Menschen und ihrer einmal notwendig gewordenen Einschränkung verdanken wir die Grundlagen der Kultur so gut wie wir den weiteren Ausbau der fortgesetzten Sublimierung einzelner unbefriedigbar gewordener und verdrängter Triebkomponenten schulden. Wenn wir beispielsweise heute das Pflügen oder das Feuererzeugen als das einem Träumer vollkommen unbewusste Symbol des Geschlechtsaktes verwendet finden, so lehrt das Studium der Kulturgeschichte, dass diese Verrichtungen ursprünglich tatsächlich den Sexualakt vertreten haben, d. h. mit den gleichen libidinösen Energien, eventuell auch mit den zugehörigen Vorstellungen besetzt waren wie dieser. Ein geradezu klassisches Beispiel dafür bietet die Feuererzeugung in Indien, die dort unter dem Bilde der Begattung vorgestellt wird. Im Rigveda (III 29, 1) heisst es:

¹⁾ Vergl. R. Payne Knight: „Le culte du Priape“. Bruxelles 1883 und Dulaure: „Die Zeugung in Glauben, Sitten und Bräuchen der Völker“. Verdeutsch und ergänzt von Krauss, Reiskel und Ihm.

„Dies ist das Quirlholz; das Zeugende (das männliche Reibholz) ist zubereitet! Bring die Stammesherrin (das weibliche Reibholz) herbei; den Agni wollen wir quirln nach alter Art. In den beiden Reibhölzern ruht der Wesenkenner (Agni) gleich der Leibesfrucht, die schön hineingesetzt ist in die schwangeren Frauen . . . In sie, die die Beine ausgespreizt hat, fährt als ein Kundiger ein (das männliche Holz).“ (Nach L. v. Schröders Übers. in „Mysterium und Mimus im Rigveda“, S. 260). Wenn der Inder Feuer entzündet, dann spricht er ein heiliges Gebet, welches auf eine Mythe bezug nimmt. Er ergreift ein Stück Holz mit den Worten¹⁾: „Du bist des Feuers Geburtsort“, legt darauf zwei Grashalme. „Ihr seid die beiden Hoden“, darauf ergreift er das unten liegende Holz: „Du bist Urvaci“. Darauf salbt er das Holz mit Butter und sagt dabei: „Du bist Kraft“, stellt es dann auf das liegende Holz und sagt dazu: „Du bist Pururavas“ usw. Er fasst also das liegende Holz mit seiner kleinen Höhlung als die Repräsentation der empfangenden Göttin und das stehende Holz als das Geschlechtsglied des begattenden Gottes auf. Über die Verbreitung dieser Vorstellung sagt der bekannte Ethnologe Leo Frobenius: „Das Feuerquirlen, wie es bei den meisten Völkern zu finden ist, repräsentiert also bei den alten Indern den Geschlechtsakt. Es sei mir erlaubt, gleich darauf hinzuweisen, dass die alten Inder mit dieser Auffassung nicht allein dastehen. Die Südafrikaner haben nämlich dieselbe Anschauung. Das liegende Holz heisst bei ihnen „weibliche Scham“, das stehende „das Männliche“²⁾. Schinz hat dies seinerzeit für einige Stämme erklärt und seitdem ist die weite Verbreitung dieser Anschauung in Südafrika u. z. bes. bei den im Osten wohnenden Stämmen aufgefunden worden.“ („Das Zeitalter des Sonnengottes.“ Berlin 1904, S. 338 f.)

Zwischen den beiden extremen Stadien, der realen Identifizierung (im Gebrauch) und der unbewussten Symbolverwendung (im Traum) liegen andere mehr oder weniger bewusste Symbolbedeutungen, welche in dem Maße, in dem sie unkenntlich wurden, in der Sprache Niederschlag gefunden haben. Noch deutliche Hinweise auf die sexualsymbolische Bedeutung des Feuerzündens finden wir im Feuerraubmythus des Prometheus, dessen sexualsymbolische Grundlage der Mythologe Kuhn (1859) erkannt hat. Wie die Prometheussage bringen auch andere Überlieferungen die Zeugung mit dem himmlischen Feuer, dem Blitz, in Zusammenhang. So äussert O. Gruppe³⁾ über die Sage

1) Nach Schröder führen schon die ältesten Ritualtexte, die Jajurweden diese Formel an.

2) Im Hebräischen bedeuten die Ausdrücke für „männlich“ und „weiblich“ geradezu: der Bohrer und die Gehölzte.

3) Griech. Mythol. u. Relig. Gesch. Bd. II (München 1906), S. 1415 ff.

von Semele, aus deren brennendem Leib Dionysos geboren wird, sie sei „wahrscheinlich einer der in Griechenland sehr spärlichen Reste des alten Legendentypus, der sich auf die Entflammung des Opferfeuers bezog“, und ihr Name habe „vielleicht ursprünglich die ‚Tafel‘ oder den ‚Tisch‘, das untere Reibholz (vergl. Hesych. *σεμέλη τράπεζα*) bezeichnet In dem weichen Holz des letzteren entzündet sich der Funke, bei dessen Geburt die ‚Mutter‘ verbrennt“. — Noch in der mythisch ausgeschmückten Geburtsgeschichte des Grossen Alexander heisst es, dass seine Mutter Olympias in der Nacht vor der Hochzeit träumte, es umtose sie ein mächtiges Gewitter und der Blitz fahre flammend in ihren Schoss, daraus dann ein wildes Feuer hervorbreche und in weit und weiter zehrenden Flammen verschwinde¹⁾ (Droysen: *Gesch. Alex. d. Gr.*, S. 69). Hierher gehört ferner die berühmte Fabel vom Zauberer Virgil, der sich an einer spröden Schönen dadurch rächt, dass er alle Feuer der Stadt verlöschen und die Bürger ihr neues Feuer nur am Genitale der nackt zur Schau gestellten Frau entzünden lässt; diesem Gebot der Feuerzündung stehen andere Überlieferungen im Sinne der Prometheussage als Verbot derselben gegenüber, wie das Märchen von Amor und Psyche, das der neugierigen Gattin verbietet, den nächtlichen Liebhaber durch Lichtanzünden zu verscheuchen, oder die Erzählung von Periander, den seine Mutter unter der gleichen Bedingung allnächtlich als unerkannte Geliebte besuchte. Aber auch unsere heutige Sprache hat noch vieles von dieser Symbolik bewahrt: wir sprechen vom „Lebenslicht“, vom „Erglühen“ in Liebe, vom „Feuerfangen“ im Sinne von Verlieben und bezeichnen die Geliebte als „Flamme“.

Entsprechend dem unteren Reibholz gilt dann jede Feuerstätte, Altar, Herd, Ofen, Lampe etc., als weibliches Symbol. So diente beispielsweise bei der Satansmesse als Altar das Genitale eines entblösst daliegenden Weibes. Dem griechischen Periander wird nach Herodot (V, 92) von seiner verstorbenen Gattin Melissa eine Weissagung zuteil mit der Bekräftigung, er habe „das Brot in einen kalten Ofen geschoben“, was ihm ein sicheres Wahrzeichen war, „da er den Leichnam der Melissa beschlafen“. Das Brot ist hier dem Phallus gleichgesetzt; nach den interessanten Arbeiten von Höfler, namentlich über „Gebildbrote“, ahmen noch unsere heutigen Wecken- und Strüzelgebäcke den Phallus nach (vergl. bes. *Zentralblatt f. Anthropol. etc.* 1905, S. 78). Aber das im Backofen Erzeugte, das Brot, wird auch mit dem im Mutterleib Erzeugten, dem Kind, verglichen, wie noch der Name „Leib“ (erst später in „Laib“ unterschieden) und die Form (mit dem Nabel in der Mitte) erkennen lassen. Andererseits umschreibt man die Geburt

¹⁾ Ähnlich träumt die mit Paris schwangere Hekuba, sie bringe ein brennendes Scheit zur Welt, das die ganze Stadt in Brand setze. (Vergl. dazu den Brand des Tempels von Ephesus in der Geburtsnacht Alexanders).

noch heute in Tirol mit dem Ausdruck: der Ofen ist eingefallen, wie auch Franz Moor in Schillers „Räuber“ die einzige brüderliche Beziehung zu Karl darin erblickt, dass sie „aus dem gleichen Ofen geschossen“ seien. Aber die sexuelle Bedeutung greift auf alles über, was mit dem ursprünglichen Symbol in Beziehung tritt. Die Esse, durch die der Storch das Kind fallen lässt, wird zum weiblichen, der Schornsteinfeger zum phallischen Symbol, wie man noch an seiner jetzigen Glückssymbolbedeutung erkennt; denn die meisten unserer Glückssymbole waren ursprünglich Fruchtbarkeitssymbole, wie das Hufeisen (Rosstrappe), das Kleeblatt, die Alraune u. a. m., und so erscheint das Sexualleben wieder innig mit der Vegetation und dem Ackerbau verbunden.

Für die ursprünglich sexuelle Betonung des Pflügens war, ausser der phallischen Bedeutung fast aller Werkzeuge¹⁾, die Auffassung der Erde als Ur-Mutter maßgebend (vgl. das schöne Buch von Dieterich „Mutter Erde“, 2. Auflage, 1913). Dem Altertum war diese Vorstellung so geläufig, dass sogar Träume, wie beispielsweise der von Julius Cäsar und Hippas berichtete, vom Geschlechtsverkehr mit der Mutter auf die Mutter-Erde und deren Besitzergreifung gedeutet wurden. Auch im Sophokleischen „Ödipus“ spricht der Held wiederholt von der „Mutterflur, von wo er selbst entkeimet war.“ Und noch Shakespeare lässt im „Pericles“ den Boulton, der die widerspenstige Marina entjungfern soll, das Symbol vom Ackern gebrauchen (IV, 5): „An if she were a thornier piece of ground than she is, she shall be ploughed.“ Zu bekannt, um hier genannt zu werden, sind die Benennungen menschlicher Zeugungsvorgänge aus dem Bereiche des Ackerbaues (Samen, Befruchtung etc.). Die diesen sprachlichen Beziehungen zugrunde liegende Identifizierung der menschlichen und vegetativen Befruchtung ist offen erkennbar in dem bis in späte Zeit erhaltenen Befruchtungszauber, der darin besteht, dass ein nacktes Paar auf dem Acker den Geschlechtsakt ausübt, gleichsam um den Boden zur Nachahmung aufzumuntern. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass sowohl im Griechischen und Lateinischen wie in den orientalischen Sprachen „pflügen“ für gewöhnlich im Sinne von Koitieren gebraucht wird (Kleinpaul, Rätsel d. Sprache S. 136)

¹⁾ Messer, Hammer, Nagel etc. Der Hammer Thors, mit dem insbesondere der Ehebund geweiht wurde, ist von Cox (Myth. of the Aryan Nations 1870, vol. II, p. 115), Meyer (Germ. Myth. 1891, S. 212) u. a. in seiner phallischen Bedeutung anerkannt und der entsprechende Donnerkeil Indras ist sein Phallos (Schlesinger: Gesch. d. Symbols, 1912, S. 438). Über den Nagel führt Hugo Winckler aus: „Der Nagel ist das Werkzeug der Fruchtbarkeit, der penis; daher dessen Gestalt in den altbabylonischen ‚cones‘ noch zu erkennen ist, welche den eingeschlagenen clavis der Römer vertreten; vergl. arabisch na'al = koitieren („Arabisch-Semitisch-Orientalisches“, Mitt. d. Vorderasiat. Ges. 1901, 4/5). Noch im heutigen Volksleben der Bayern, Schwaben und Schweizer soll der eiserne Nagel als Symbol des Phallus und der Fruchtbarkeit eine Rolle spielen (Arch. f. Kriminalanthrop., Bd. 20, p. 122).

und dass nach Winckelmann (Alte Denkmäler der Kunst) die Ausdrücke „Garten“, „Wiese“, „Feld“ im Griechischen scherzhaft den weiblichen Geschlechtsteil bezeichneten, der im Hohenlied Salomonis der „Weinberg“ heisst. Das neurotische Gegenstück zu dieser symbolisierenden Vermenschlichung der Erde findet sich bei den Indianern Nordamerikas, deren Widerstand gegen die Pflugkultur sich nach Ehrenreich daraus erklärt, dass sie sich scheuen, die Haut der Erdenmutter zu verletzen; hier ist die Identifizierung sozusagen zu gut gelungen.

Andere Symbole von scheinbar individueller Bedeutung lassen ihre typische Form und Geltung aus entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhängen erkennen, wie beispielsweise die Symbolisierung des Vaters als Kaiser oder einer anderen mächtigen Autoritätsperson. Auch hier zeigt die Kulturhistorie die ursprünglich reale Bedeutung der später nur noch im Symbol fortlebenden Beziehung darin, dass der Vater in primitiven Verhältnissen seiner „Familie“ gegenüber wirklich mit den höchsten Machtvollkommenheiten ausgestattet war und über Leib und Leben der „Untertanen“ verfügen konnte. Über den Ursprung des Königtums aus dem Patriarchat in der Familie äussert sich der Sprachforscher Max Müller in folgender Weise: „Als die Familie im Staate aufzugehen begann, da wurde der König inmitten seines Volkes das, was der Gemahl und Vater im Hause gewesen war: der Herr, der starke Schützer¹⁾. Unter den mannigfachen Bezeichnungen für König und Königin im Sanskrit ist eine einfach: Vater und Mutter. Ganaka im Sanskrit bedeutet Vater von GAN zeugen; es kommt auch als Name eines wohlbekannten Königs im Veda vor. Dies ist das altdeutsche chuning, englisch king. Mutter im Sanskrit ist gani oder gani, das griechische *γενή*, gotisch *quinô*, slawisch *zena*, englisch *queen*. Königin also bedeutet ursprünglich Mutter oder Herrin und wir sehen wiederum, wie die Sprache des Familienlebens allmählich zur politischen Sprache des ältesten arischen Staates erwuchs, wie die Bruderschaft der Familie die *φρατρία* des Staates wurde.“ — Auch heute noch ist diese Auffassung des königlichen Herrschers und der göttlichen und geistlichen Oberhoheit als Vater im Sprachgebrauch lebendig. Kleinere Staaten, in denen die Beziehungen des Fürsten zu seinen Untertanen noch engere sind, nennen ihren Herrscher „Landesvater“; selbst für die Völker des mächtigen Russenreiches ist ihr Kaiser das „Väterchen“, wie seinerzeit für das gewaltige Hunnenvolk ihr Attila (Diminutiv von got. *atta* = Vater). Das herrschende Oberhaupt der katholischen Kirche

¹⁾ Vater ist von einer Wurzel PA abgeleitet, welche nicht zeugen, sondern beschützen, unterhalten, ernähren bedeutet. Der Vater als Erzeuger hiess im Sanskrit *ganitar* (genitor). Max Müller: *Essays*, II. Bd., Leipzig 1869, deutsche Ausg., S. 2).

wird als Vertreter Gott-Vaters auf Erden von den Gläubigen „heiliger Vater“ genannt und führt im Lateinischen den Namen „Papa“ (Papst), mit dem auch unsere Kinder noch den Vater bezeichnen.

Diese wenigen Beispiele mögen genügen, um das hohe Alter, den reichen Inhalt, den weiten und typischen Geltungsbereich, die kulturgeschichtliche wie individuelle Bedeutung der Symbolik zu kennzeichnen und auf das Fortleben der symbolbildenden Kräfte im Seelenleben des heutigen Kulturmenschen hinzuweisen.

Psychologisch betrachtet bleibt die Symbolbildung ein Regressivphänomen, ein Herabsinken auf eine bestimmte Stufe bildlichen Denkens, das sich beim vollwertigen Kulturmenschen in deutlichster Ausprägung in jenen Ausnahmeständen findet, in denen die bewusste Realanpassung entweder teilweise eingeschränkt ist, wie in der religiösen und künstlerischen Ekstase, oder gänzlich aufgehoben erscheint, wie im Traum und den Geistesstörungen. Dieser psychologischen Auffassung entspricht die kulturhistorisch nachweisbare ursprüngliche Funktion der der Symbolisierung zugrunde liegenden Identifizierung als eines Mittels zur Realanpassung, das überflüssig wird und zur blossen Bedeutung eines Symbols herabsinkt, sobald diese Anpassungsleistung geglückt ist. So erscheint die Symbolik als der unbewusste Niederschlag überflüssig und unbrauchbar gewordener primitiver Anpassungsmittel an die Realität, gleichsam als eine Rumpelkammer der Kultur, in die der erwachsene Mensch in Zuständen herabgesetzter oder mangelnder Anpassungsfähigkeit gerne flüchtet, um seine alten, längst vergessenen Kinderspielzeuge wieder hervorzuholen. Was spätere Generationen nur noch als Symbol kennen und auffassen, das hatte auf früheren Stufen geistigen Lebens vollen realen Sinn und Wert. Im Laufe der Entwicklung verblasst die ursprüngliche Bedeutung immer mehr oder wandelt sich sogar, wobei allerdings Sprache, Folklore, Witz u. a. oft Reste des ursprünglichen Zusammenhangs in mehr oder weniger deutlicher Bewusstheit bewahrt haben.

Die weitaus umfassendste und bedeutsamste Gruppe primitiver, dem bewussten Denken ziemlich ferngerückter Symbole bilden diejenigen, welche Erscheinungen und Vorgänge der Aussenwelt ursprünglich im Dienste der Anpassung sexualisierten, um in späteren Stadien die diesem ursprünglichen Sinn wieder entfremdeten Anthropomorphismen als „Symbole“ des Sexuellen zu verwenden. Ausser diesen scheint es noch andere Formen und Mechanismen der Symbolbildung zu geben, welche umgekehrt den menschlichen Körper, seine organischen Vorgänge und psychischen Zustände durch harmlose oder anschaulich leicht darstellbare Dinge der Aussenwelt symbolisieren. Hierher gehört die Kategorie der somatischen Symbole, am besten bekannt aus den Traumforschungen Scherners, welche Körperteile oder ihre Funktionen bildlich dar-

stellen (z. B. Zahnreihen als Häuserreihen, Urindrang als Überschwemmung etc.), und die Kategorie der (von H. Silberer) sog. funktionalen Symbole, welche endopsychisch wahrgenommene Zustände und Vorgänge des eigenen Seelenlebens (das jeweilige Funktionieren der Psyche) plastisch darstellen (etwa die trübe Gemütsstimmung durch das Bild einer düsteren Landschaft, das Einarbeiten in schwierige Gedankengänge durch das mühselige Aufsteigen auf einem sich immer mehr verengenden Pfad u. Ä.). Diese beiden Arten „introjizierender“ Symbolbildung, welche der erstgeschilderten „projizierenden“ der materialen Kategorie, die das psychisch Inhaltliche versinnbildlicht, scheinbar gegenüberstehen, sollten vielleicht besser nicht als besondere Arten der Symbolbildung angesehen werden, sondern als bildliche Darstellungsarten körperlicher und psychischer Vorgänge, die bei der eigentlichen Symbolbildung in gewissem Ausmaße regelmäßig mit unterlaufen. So wird z. B. im phallischen Symbol der Schlange neben der Form, Fähigkeit sich aufzurichten, Glätte, Geschmeidigkeit des Phallus besonders dessen Gefährlichkeit und Unheimlichkeit dargestellt, also nicht wesentliche Bestandteile desselben, sondern bestimmte psychische Einstellungen dazu (Angst, Abscheu), von denen andere auch tatsächlich zu anderen Symbolisierungen des männlichen Gliedes führen (z. B. als Vogel etc.), während in manchen wieder gewisse somatische Eigentümlichkeiten und Zustände (Stock = Erektion, Spritze = Ejakulation, leere Ballonhülle = Schlawfrheit) Darstellung finden.

Zusammenfassend lassen sich für das eigentliche Symbol im psychoanalytischen Sinne, wie wir es am besten aus der Sprache des Traumes kennen, aber auch in einer Reihe anderer seelischer Produktionen wiederfinden, folgende Charakteristika aufstellen:

Die Stellvertretung für Unbewusstes, die konstante Bedeutung, die Unabhängigkeit von individuellen Bedingungen, die entwicklungsgeschichtliche Grundlage, die sprachlichen Beziehungen, die phylogenetischen Parallelen (in Mythos, Kult, Religion etc.). Das Zutreffen dieser Bedingungen, unter denen wir von einem Symbol sprechen und von denen bald diese, bald jene einwandfrei nachweisbar sind, bietet uns zugleich die Möglichkeit, die aus dem individuellen Seelenleben erkannten Symbolbedeutungen zu verifizieren und eine auf diesem vagen und vieldeutigen Gebiet besonders schätzenswerte Sicherheit. Weitere Unterstützung bei der Symbolerforschung gewährt das reiche im Folklore und Witz niedergelegte Material, das häufig genug auf anderen Gebieten nur unbewusst verwendete, besonders sexuelle Symbole so verwendet, als müssten sie jedem geläufig sein¹⁾. Eine sehr merkwürdige

¹⁾ Die gewissen Formen des Witzes nahestehenden abszönen Rätsel sind in ihrer überwiegenden Menge nach Schultz (Rätsel aus dem hellenischen Kultur-

Bestätigung und teilweise Bereicherung erfährt unsere Symbolkenntnis ferner durch das psychoanalytische Studium gewisser Geisteskranker, von denen ein Typus, die sog. Schizo- oder Paraphreniker, die Eigentümlichkeit hat, uns die geheimen Symbolbedeutungen offen zu verraten. Endlich haben wir in allerjüngster Zeit sogar ein experimentelles Verfahren gewonnen, das die Verifizierung bekannter und die Auffindung neuer, zunächst individueller Symbole in einwandfreier Weise gestattet und jeden Zweifel an der Existenz einer sexuellen Traumsymbolik zerstreut¹⁾. Als solche gleichsam von der Natur angestellte Experimente dürfen auch gewisse Träume betrachtet werden, in denen ein körperliches Bedürfnis sexueller oder anderer Natur sich in bestimmten typischen Symbolen zu befriedigen sucht, ehe der Reiz zum Erwachen und damit zur Feststellung der Symbolbedeutungen führt (Wecktraum). — Als ein nicht zu unterschätzendes, wenn auch nur heuristisches Prinzip der Symbolforschung ist schliesslich der Erfolg derselben anzusehen, der uns gestattet, unverständlichen Äusserungen des Seelenlebens einen guten Sinn und tiefe Bedeutung abzugewinnen. Was diese Art des wissenschaftlichen Beweises auf dem Gebiet der Symboldeutung betrifft, teilen wir voll und ganz die Auffassung des Mythen- und Sprachforschers Wilhelm Müller, die er vor mehr als einem halben Jahrhundert gegen seine Fachgenossen vertreten hat: „Wie wir die Bedeutung unbekannter Worte dadurch ermitteln, dass wir dieselbe zunächst aus dem Zusammenhange einer Stelle erraten und sie für richtig halten, wenn sie an allen Stellen, wo das Wort wiederkehrt, passt, so ist die Erklärung eines Symbols, abgesehen von anderen Stützpunkten, dann für richtig zu halten, wenn dasselbe allenthalben, wo es erscheint, oder doch in einer grossen Anzahl von Fällen, dieselbe Erklärung zulässt und diese in den Zusammenhang des Mythos passt.“

Die Kenntnis des eigentlichen unbewussten Sinnes und das Verständnis ist weder bei allen Symbolen gleich, noch bleibt es im Laufe

kreise 1912, II. Teil) „ursprünglich keine Rätsel, sondern symbolische, zum Teil sogar dialogisch gestaltete Schilderungen der rituellen Vorgänge der Feuererzeugung und Rauschtrankgewinnung gewesen“, die im Verein mit geschlechtlicher Zeugung „im Mittelpunkt altes arisches Rituales standen.“ — „Wenn sie bei der betreffenden Handlung gesungen wurden, konnte über den Sinn solcher Verse kein Zuhörer im Zweifel sein.“ „Erst später, als mit der religiösen Übung auch dieses Verständnis verblasste, wurden sie zu ‚Rätseln‘ und mussten sich an verschiedene überlieferte Lösungen anpassen lassen.“ (S. 117 f.)

1) Der Versuchsperson wird der hypnotische Auftrag erteilt, etwas Bestimmtes, etwa eine sexuelle Situation zu träumen. Sie träumt dieselbe aber nicht in direkter Darstellung, wie dies bei harmlosen Aufträgen der Fall ist, sondern in symbolischer Verkleidung, die vollauf der im gewöhnlichen Traumleben durch Psychoanalyse aufgedeckten entspricht. Vergl. Dr. Karl Schrötter: „Experimentelle Träume“ (Zentralbl. f. Psa., II, 1912).

der Entwicklung und des Bedeutungswandels desselben Symbols konstant. Auch ist innerhalb eines durch den ungefähr gleichen Bewusstseinsinhalt zusammengefassten Kulturkreises das Symbolverständnis je nach den Gebieten der Anwendung, der Volksschichte, in der es auftritt, und dem psychischen Zustand des Auffassenden verschieden. Es zeigt sich, dass die Bedingungen des Symbolverständnisses zu den Tendenzen der Symbolbildung in einer gegensätzlichen Korrelation stehen. Indem die symbolische Darstellung in den Dienst unbewusster Strebungen tritt, um das anstössig Gewordene in verkleideter Form ins Bewusstsein zu schmuggeln, muss ihr eine gewisse Unbestimmtheit anhaften, die von der leicht zu durchschauenden Zweideutigkeit (in der Zote und im Witz) bis zur völligen Unverständlichkeit (in Traum und Neurose) abgestuft sein kann. Zwischen diesen beiden extremen Einstellungsmöglichkeiten des Bewusstseins zum Symbol und seinem Verständnis liegt eine Reihe sozusagen vollwertiger Symbolisierungen, wie sie Religion, Mythos und Kunst aufweisen, die einerseits eine verstandesmäßige Darstellung und Auffassung ermöglichen, anderseits aber doch nicht des tiefen unbewussten Sinnes entbehren.

Damit sind wir bei der zweiten der oben aufgeworfenen Fragen angelangt, nämlich bei welchen psychischen Produkten unbewusste oder vom Unbewussten her gelenkte Vorgänge sich mittels der geschilderten Mechanismen besonders deutlich geltend machen.

Wir haben schon einiger Bildungen Erwähnung getan, welche eine Störung der normalen Geistestätigkeit bedeuten und ihre enge Beziehung zum Unbewussten nicht verleugnen können. Es sind dies jene Fälle, wo der unbefriedigende Ausgang des Konflikts zwischen Unbewusstem und Verdrängung, unterstützt von anderen Umständen, eine Erkrankung verschuldet; solche Krankheiten infolge misslungener oder wieder rückgängig gemachter Verdrängung zählen wir zu den Psychosen, wenn sie dauernd das normale Verhältnis zur Realität aufheben; Psychoneurosen nennen wir sie, wenn trotz der teilweisen Rückkehr zur infantilen Einstellung die wesentlichen Züge der kulturellen Persönlichkeit intakt geblieben sind. Ein verwandter Fall ist die Hypnose und Suggestion, denen auch Normale und Gesunde unterliegen. Ein zeitweiliger Verlust der Realitätsfunktion tritt im Schläfe ein und die an ihn geknüpfte Seelentätigkeit, die als Traum vor das Bewusstsein tritt, wird hauptsächlich vom Unbewussten beherrscht. Schliesslich gehören in diese Reihe die Fehlhandlungen, wie Versprechen, Verschreiben, Namen-Vergessen, Vergreifen und dergleichen, die deutlich auf die Einwirkung einer der bewussten Einstellung entgegenwirkenden psychischen Instanz hinweisen.

Alle diese Phänomene haben das Gemeinsame, dass sie die Beziehungen zu den Mitmenschen abzureissen und zu schwächen suchen.

Der isolierende und den Menschen aus Beruf und Familie heraushebende Charakter der Neurosen und Psychosen ist allgemein bekannt. In der Hypnose wird der Hypnotisierte dem Einfluss eines einzigen Menschen unterstellt, so dass er von allen übrigen abgeschnitten erscheint. Im Schlafe ist diese Abschneidung in der denkbar vollständigsten Weise, ohne Ausnahme für irgend eine Person, durchgeführt. Die Fehlhandlungen des Vergessens und ähnliche haben meist das Resultat, dass sie die Mitteilungsfähigkeit, wenn auch in geringfügiger Weise, beeinträchtigen, andere, wie z. B. das Vergreifen, führen oft dazu, die Umgebung zu schädigen.

Es wäre begreiflich, wenn das Unbewusste, das ja im wesentlichen aus der vorsozialen Zeit des Menschen stammt, sich auch vornehmlich in asozialen oder antisozialen Phänomenen, wie es die bisher aufgezählten sind, äusserte. Tatsächlich ist aber das Unbewusste im Seelenleben von solcher Bedeutung, dass ein erheblicher kultureller Fortschritt sich gegen sein Widerstreben kaum hätte durchsetzen lassen. Es war im Gegenteil notwendig, die ausserordentlich intensiven Triebkräfte aus dieser Quelle zur Teilnahme an der sozialen und kulturellen Arbeit zu gewinnen, da ohne die von ihnen gelieferten Energiemengen kein Erfolg erzielbar gewesen wäre.

Die nützlichen, zur Verlängerung des Lebens und Erhöhung der Lebenshaltung dienenden Tätigkeiten waren meist unbequem und mühselig. Liess es sich aber so einrichten, dass dabei die verdrängten Wünsche eine, wenn auch nur symbolische, Befriedigung fanden, dann wurden diese wichtigen Handlungen lustvoll und damit war für ihre Ausübung ein wesentlicher Anreiz gegeben. Zu solcher Lustgewinnung in symbolischer Betätigung, bei der die Phantasie das Beste tun musste, eignen sich unter den versagten Wünschen die sexuellen am besten, da sich bei ihnen das Ziel von der Realität auf die halluzinatorische Befriedigung eher verschieben lässt als bei den „Ichtrieben“, deren reale Befriedigung für die Erhaltung des Individuums notwendig ist und die, wie z. B. der Hunger, keine andere Form derselben dulden können.

Wir haben gesehen, dass das Unbewusste derjenige Teil des Seelenlebens ist, der auf unmittelbare Lustgewinnung eingestellt, sich der Realitätsanpassung nicht fügen will. Soweit also die menschliche Geistestätigkeit sich ausschliesslich der Realität und ihrer Beherrschung zuwenden musste, konnte mit dem Unbewussten nichts angefangen werden. Aber auf allen jenen Gebieten, wo dem Geiste eine Abwendung von der Wirklichkeit gestattet war, wo die Phantasie ihre Flügel regen durfte, war ihm sein Anwendungsgebiet gesichert. Wenn wir deshalb auf älteren Kulturstufen Tätigkeiten, die für uns mit der Phantasie nichts mehr zu tun haben, wie z. B. den Ackerbau oder die Rechtsprechung, mit symbolisch-phantastischen Handlungen durchsetzt finden, so erklärt

sich dies daraus, dass in primitiveren Verhältnissen die Ansprüche des Unbewussten noch stärker ausgeprägt waren als bei uns.

Andere Kulturprodukte, bei denen die Phantasietätigkeit eine wesentliche Rolle spielte, haben ihren Charakter rein zu bewahren gewusst oder sogar die ihnen ehemals zukommende Realitätsfunktion aufgegeben; in diese Gruppe gehören Religion und Kunst, mit allen ihren Vorläufern und Nebenerscheinungen.

Vor uns steht also eine doppelte Reihe: auf der einen Seite die asozialen, auf das Individuum beschränkten und berechneten Äusserungsformen des Unbewussten, vor allem Traum und Neurose, die uns hier nicht weiter beschäftigen, auf der anderen die für Entstehung und Entwicklung des Kulturlebens bedeutsamsten Phänomene, Mythos und Religion, Kunst und Philosophie, Ethik und Recht. Der psychologische Anteil, den die diesen Gebilden zugewandten Geisteswissenschaften notwendig haben müssen, kann daher niemals völlig befriedigend ausfallen, wenn er nicht die Psychologie des Unbewussten miteinschliesst.

II.

Mythen- und Märchenforschung.

Die Berechtigung, Methodik und Ergebnisse der Psychoanalyse für das Verständnis der Entstehung, Wandlung und Bedeutung mythischer Überlieferungen fruchtbar zu machen, lässt sich durch den Hinweis begründen, dass mit derartigen Untersuchungen die Grenzen der eigentlich psychoanalytischen Domäne nicht im mindesten überschritten werden. Abgesehen davon, dass der Mythos seit jeher als deuthungsbedürftig galt, ist wohl kaum zu verkennen, dass wir es in den mythischen und märchenhaften Erzählungen der Natur- wie der Kulturvölker, gleichgiltig welchen Sinn und Inhalt sie haben mögen, mit reinen Phantasieprodukten zu tun haben, und diese Feststellung bietet uns die Gewähr für den berechtigten und notwendigen Anteil psychologischer Betrachtung an der Mythenforschung. Gerade in der Durchleuchtung des menschlichen Phantasielebens und seiner Produktionen hat die Psychoanalyse ihre Hauptleistung vollbracht: nämlich in der Aufdeckung der mächtigen unbewussten Triebkräfte, die zur Phantasiebildung drängen, in der Klarlegung der psychischen Mechanismen, die an ihrer Entstehung beteiligt sind, und im Verständnis der vorwiegend symbolischen Ausdrucksformen, die dabei zur Verwendung gelangen.

Die erste Anregung für psychoanalytische Bemühungen um das Verständnis der Mythenbildung und Mythenbedeutung ging von der Einsicht in die Entstehung und den Sinn der Träume aus, die wir Freud verdanken. Allerdings ist man nicht erst durch die Psychoanalyse auf die Beziehungen zwischen Traum und Mythos aufmerksam geworden; die ausserordentliche Bedeutung des Traumlebens für Dichtung und Mythos war, wie P. Ehrenreich¹⁾ betont, zu allen Zeiten anerkannt. Nicht nur sollen bei vielen Völkern, nach ihrer eigenen Angabe, Träume die einzige Quelle der Mythenbildung sein, auch namhafte Mythologen

¹⁾ „Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen“. Leipzig 1910, S. 149 (Mythol. Bibl. IV, 1).

wie Laistner, Mannhardt, Roscher und neuestens auch Wundt haben die Bedeutung des Traumlebens, namentlich des Angsttraumes, für das Verständnis einzelner Mythen- oder wenigstens Motiv-Gruppen eingehend gewürdigt. Und wenn diese Anschauungsweise auch in jüngster Zeit durch die in den Vordergrund gerückte „Naturdeutung“ einigermaßen in Misskredit geraten ist, so bleibt sie darum doch in den Augen einsichtiger Forscher, wie beispielsweise Ehrenreichs, als wertvolle Erkenntnis unbestritten. Man begreift aber die schroffe Gegenüberstellung der rein innerlichen, psychologischen Betrachtungsweise, die vom Traumleben ausgeht, und der Auffassung, welche ausschliesslich die reale Umwelt (Naturvorgänge) zur Grundlage nimmt, wenn man den engen Geltungsbereich einer Erklärungsweise ermisst, welche so ziemlich auf den Typus des Angsttraums beschränkt blieb und auch hiebei an dem unverstandenen Traumerlebnis und -Inhalt haftete.

War aber die Parallelisierung von Traum und Mythos und damit dessen psychologische Betrachtungsweise einmal in ihrer prinzipiellen Berechtigung anerkannt, so musste notwendig einem tieferen Verständnis des Traumlebens auch ein Fortschritt auf dem Gebiet der Mythenforschung entsprechen. Den ersten, zugleich wichtigsten und in vielfacher Hinsicht denkwürdigen Schritt in dieser Richtung erblicken wir in Freuds Deutung der antiken Ödipus-Mythe, die er auf Grund typischer Träume männlicher Individuen vom Tode des Vaters und dem geschlechtlichen Verkehr mit der Mutter als allgemein menschlichen Ausdruck dieser primitiven, in der Vorzeit aktuell gewesenen, seither aber intensiv verdrängten Wunschregungen aufklären konnte. Die Bedeutsamkeit dieser Entdeckung verdient näher gewürdigt und vor Missverständnissen bewahrt zu werden; eine Auseinandersetzung darüber vermag uns ein Stück weit in die Methodik der psychoanalytischen Mythendeutung einzuführen.

Wie man sieht, führt dieser Fortschritt weit über die vorherige bloss äusserliche Parallelisierung hinaus zu den gemeinsamen unbewussten Quellen, aus denen nicht nur die Traumproduktion in gleicher Weise wie die Mythenbildung, sondern alle Phantasieprodukte überhaupt gespeist werden. Die Psychoanalyse hat also nicht nur eine bestimmte Deutung vorzuschlagen, sondern sie begründet zugleich damit die Notwendigkeit der Mythendeutung überhaupt aus dem Anteil, den das Unbewusste an der Mythenbildung hat. Ferner setzt sie an Stelle der flächenhaften Vergleichung eine genetische Betrachtungsweise, welche gestattet, die Mythen als die entstellten Überreste von Wunschphantasien ganzer Nationen, sozusagen als die Säkularträume der jungen Menschheit aufzufassen. Wie der Traum in individueller Hinsicht so repräsentiert der Mythos im phylogenetischen Sinne ein Stück des untergegangenen Kinderseelenlebens und es ist die glänzendste

Bestätigung der psychoanalytischen Betrachtungsweise, dass sie die aus der Individualpsychologie geschöpfte Erfahrung des unbewussten Seelenlebens in den mythischen Überlieferungen der Vorzeit vollinhaltlich wiederfindet. Insbesondere der tragende Konflikt des kindlichen Seelenlebens, das ambivalente Verhältnis zu den Eltern und zur Familie mit all seinen vielseitigen Beziehungen (sexuelle Wissbegierde etc.), hat sich als Hauptmotiv der Mythenbildung und als wesentlicher Inhalt der mythischen Überlieferungen erwiesen. Ja es liesse sich zeigen, dass die Entwicklung der mythischen Vorstellungen in ihrem weiteren Umfang geradezu die kulturelle Einordnung des einzelnen in die Familie und dieser in die Stammesgemeinschaft widerspiegelt.

Es empfiehlt die Freudsche Deutung der Ödipussage ganz besonders, dass sie nichts in das Material hineinträgt und zu seinem Verständnis keiner Hilfsannahmen bedarf, sondern dass sie direkt in den gegebenen Elementen den Sinn der Mythe nachweist. Die einzige Voraussetzung ist das Stück unerschrockenen Forschermutes — wie es übrigens Ödipus selbst repräsentiert¹⁾ —, das den an der Einsicht in das Traumleben geschulten Psychoanalytiker in den Stand setzt, an die psychische Realität des Erzählten zu glauben. Wir haben damit den wichtigsten Grundsatz der psychoanalytischen Mythenauffassung festgestellt²⁾, wenngleich wir uns darüber klar sind, dass die unverhüllte Naivität der griechischen Ödipusfabel, die seine Anwendung ohne weiteres zulässt, nur einen besonders deutlichen Ausnahmefall darstellt; übrigens weichen auch die zu ihrem Verständnis herangezogenen Traumbilder in ihrer Durchsichtigkeit vom regulären Typus der Traumbildung auffällig genug ab. Es ist hier nicht nötig, die von Freud erörterten Gründe hierfür zu wiederholen; für uns steht fest, dass die Mehrzahl der Mythen, wie auch die Mehrzahl unserer nächtlichen Träume, erst nach einer mehr oder weniger komplizierten Deutungsarbeit ihren tieferen Sinn verraten.

Auch dieser Gesichtspunkt ist, wie die Parallelisierung mit dem Traum, keineswegs erst durch die Psychoanalyse nahegelegt worden. Die Anschauung, dass die Mythen ausser ihrem manifesten Sinn — der übrigens nicht immer ohne weiteres verständlich ist — noch eine

¹⁾ Man vergl. in Schopenhauers Schreiben an Goethe (v. 11. Nov. 1815) die Stelle: „Der Muth keine Frage auf dem Herzen zu behalten ist es der den Philosophen macht. Dieser muss dem Ödipus des Sophokles gleichen, der Aufklärung über sein eignes schreckliches Schicksal suchend, rastlos weiter forscht, selbst wenn er schon ahndet, dass sich aus den Antworten das Entsetzlichste für ihn ergeben wird. Aber da tragen die meisten die Jokaste in sich, welche den Ödipus um aller Götter willen bittet, nicht weiter zu forschen: und sie geben ihr nach“ (Ferenczi, „Imago“ I. S. 276 ff.).

²⁾ Es ist dies zugleich ein Fundamentalsatz der psychoanalytischen Betrachtungsweise überhaupt.

andere, geheime Bedeutung haben müssten, dass sie also erst zu deuten seien, ist uralte; vielleicht so alt wie die Mythen selbst, die schon bei ihrem Auftreten, ähnlich wie die Träume, ein befremdendes Unverständnis erweckt haben mochten, sodass man sich entschloss, dem von ihnen Erzählten objektive Realität zuzusprechen, also an sie zu glauben. Es ist nun nach verschiedenen psychoanalytischen Erfahrungen sehr wahrscheinlich, wenn auch nicht unbedingt beweisbar, dass der Prozess, den man auf einer frühen Stufe reicher Entfaltung als Mythenbildung bezeichnet und der sich später in kultische, religiöse, künstlerische, philosophische Bestrebungen sondert, seinen Anfang nahm zu einer Zeit, wo der Mensch den naiven Glauben an die psychische Realität seiner Wünsche und Begierden sich nicht mehr offen einzugestehen wagte, zu einem Zeitpunkt also, den wir in der individuellen Entwicklung als den Beginn der Verdrängungsperiode kennen.

Mit dieser Einsicht ist ein zweites wichtiges Prinzip psychoanalytischer Mythenforschung gegeben. Ist der Mythos, wie wir es vom Traum und anderen psychischen Leistungen wissen, ein Produkt mächtiger nach Ausdruck ringender seelischer Strebungen und gleichzeitig auch der Gegenregungen, die sie an der vollständigen Durchsetzung hindern, so muss sich in seinem Inhalt die Wirkung dieser Tendenz äussern, und eine psychologische Deutung wird in der Rückgängigmachung dieser Entstellungen ihre Aufgabe zu sehen haben. Allerdings muss ihr dabei immer Ziel und Absicht ihrer Forschung bewusst bleiben: durch Aufzeigung der ursprünglich an der Mythenbildung beteiligten unbewussten Triebkräfte den geheimen psychologischen Sinn des Mythos zu ergründen, womit keineswegs auch die älteste Form der mythischen Erzählung oder die ursprüngliche bewusste Bedeutung derselben rekonstruiert ist, deren Herstellung die Mythologie als ihre Aufgabe betrachtet. Wenngleich nun nicht zu leugnen ist, dass in manchen Fällen die ursprünglichere Überlieferung dem unbewussten Sinn näher steht, da mit dem Fortschreiten der Verdrängung immer weiter gehende Entstellungen verbunden sind, so darf doch nicht an das Prinzip von der allmählichen Wiederverkehr des ursprünglich Verdrängten vergessen werden, das uns gestattet, oft noch in hochkomplizierten und späten Gestaltungen, wie beispielsweise in den Märchen, weniger verhüllte Stücke des unbewussten Sinnes zu entdecken. So weit wird auch die Psychoanalyse der vergleichenden Mythen- und Märchenforschung nicht entraten können; allerdings nicht zu dem Endzweck die ursprüngliche Gestaltung des Mythos zu eruieren, vielmehr in der Absicht den unbewussten Sinn zu erschliessen, der vermutlich auch in der ursprünglichsten Form nicht voll kenntlich gewesen sein wird. Denn das Bedürfnis nach Gestaltung und Erzählung von Mythen kann erst mit dem Verzicht auf gewisse reale Lustquellen und der Nötigung zu ihrem kompensatorischen Ersatz in der Phantasiebefriedigung

eingesetzt haben. Dieser reale Verzicht scheint das phylogenetische Gegenstück unserer psychischen Verdrängung zu sein und nötigt die Wunschphantasie zu ähnlichen, wenn auch noch nicht so raffinierten Entstellungen wie diese. Natürlich besteht auch bei der psychologischen Reduktion der entstellten mythischen Überlieferung auf die unbewussten Triebkräfte der zuerst aufgezeigte Grundsatz zu Recht, denn es wird hier die gleiche Anerkennung der erschlossenen Deutung als einer psychischen Realität erfordert, die bei den der Ödipus-Sage nahestehenden Formen bloss den offenkundigen Inhalt als eigentlichen Sinn zu sanktionieren hatte. Die Psychoanalyse rekonstruiert also die ehemals bewusst geduldete, dann verbotene und nur in Gestalt des Mythos wieder entstellte zum Bewusstsein zugelassene Wunschkthroughsetzung, deren Aufgeben den Anstoss zur Mythenbildung bot. Sie ist sich dabei klar, letzten Grundes nichts anderes zu treiben als Psychologie, Analyse des Phantasielebens, das sich ebensowohl in anderen Formen manifestiert. Aber die dem Mythos eigentümliche, vielleicht für ihn charakteristische Beziehung psychischer Inhalte und Vorgänge auf Naturphänomene gehört selbst zum Teil schon vormythischen Perioden der „animistischen Weltanschauung“ an, deren Berücksichtigung uns wieder nur zu einem psychologischen Ausgangspunkt der Mythenbildung und Mythenforschung zurückführt. Mag es die Mythologie heutigen Tages immerhin als ihre Aufgabe betrachten, die zunächst in rein menschlicher Einkleidung überlieferten mythischen Erzählungen (und der „Mythos“ ist nichts anderes als „Erzählung“) auf die Darstellung von Naturvorgängen „zurückzuführen“, wie man etwa das prächtig sinnliche Hohelied Salomonis als Gespräch zwischen Christus und der Kirche „gedeutet“ hat, Aufgabe des Psychologen wird gerade das Umgekehrte bleiben: die menschlich eingekleideten Phantasieprodukte, auch dort wo sie direkt auf andere Vorgänge übertragen scheinen, aus ihren psychologischen Quellen abzuleiten und zu verstehen. Dies geschieht vermöge Kenntnis der Verdrängungs- und Ersatzbildungsvorgänge und der dabei verwendeten psychischen Mechanismen, wie sie uns aus dem psychoanalytischen Studium des menschlichen Phantasielebens bekannt geworden sind.

Entschliesst man sich in der angedeuteten Weise, diese dynamischen Faktoren als wesentlich für die Mythenbildung zu berücksichtigen, so versteht man nicht nur das frühzeitig auftretende Bedürfnis nach einer Deutung des entstellten und unverständlichen mythischen Produkts, sondern auch die Wege, auf denen man diese zunächst suchen musste. Wird der Mythos konstituiert als Ersetzung abgeleugneter psychischer Realitäten und ihre rechtfertigende Projektion auf übermenschliche Götter und Heroen, denen das dem Menschen anstössig Gewordene noch erlaubt sein darf, so wird das Deutungsbedürfnis, das quasi noch zum Mythos

dazugehört, notwendiger Weise diese Abwehr zu unterstützen und zu verstärken suchen. Die Deutung wird sich also nicht den zugrunde liegenden psychischen Realitäten, sondern im Gegenteil den Phänomenen der Aussenwelt zuwenden, die eine Beziehung auf das nur teilweise verstandene und vom Bewusstsein abgelehnte Phantasieprodukt gestatten. Dass sich besonders überragende Helden und aussergewöhnliche Menschen dazu eignen, die der allgemeinen Verdrängung unterliegenden Regungen gewissermaßen kollektivisch auf sich zu nehmen und als übermenschliche Heroentaten durchzusetzen, ist ja naheliegend und wird durch die Träger der mythischen Erzählungen sowie die ihnen zugeschriebenen Taten hinlänglich bewiesen. Minder einleuchtend scheint die Beziehung menschlich gefasster Mythen und Märchen zu den Naturvorgängen und Himmelskörpern, wie sie die naturmythologische Deutungsweise behauptet. Doch braucht man sich als psychologische Berechtigung für diese Auffassung nur gegenwärtig zu halten, dass der phantasiebegabte Mensch der Vorzeit auch den unbeseelten Naturerscheinungen, denen er mit bewunderndem Unverständnis gegenüberstand, je nach ihrer Eignung gewisse eigene Affekte beilegte und sie so mit seinem psychischen Leben verwob. Der Naturvorgang an sich wurde ihm allerdings nicht zum Motiv, sondern bot ihm nur Material für die Phantasiebildung, ähnlich wie der Träumer äussere Reize oft geschickt in sein Traumbild verwebt. Man darf die Bedeutung der Naturphänomene für die Mythenbildung vielleicht ähnlich einschätzen wie die Psychoanalyse das aktuelle Tagesmaterial für die aus unbewussten Motiven erfolgende Traumbildung wertet. Es ist wahrscheinlich, dass dem mythenbildenden Menschen die Projektion der versagten Befriedigungen auf vergöttlichte Heroen und vermenschlichte Götter nicht genügte, sondern dass er auch in anthropomorpher Weise die den göttlichen Willen repräsentierenden Naturvorgänge in die Mythenbildung einbezog. Der Umstand, dass die fertigen Mythen diesen Anteil bis zu einem gewissen verschieden deutlichen Grade erkennen lassen, scheint dafür zu sprechen, dass schon bei ihrer Gestaltung die vermenschlichte Auffassung der Naturvorgänge mitbestimmend war. Anscheinend in der Weise, dass die bereits früher im Dienste der Selbsterhaltung (Furcht) und auf dem Wege der Selbstdarstellung (Projektion des Ich auf die Umwelt) personifizierten Phänomene zur Zeit, da der Mensch nach äusseren Darstellungsobjekten für seine verdrängten Regungen suchte, als ein Material zur Mythenbildung verwendet wurden, während die Triebkraft für beide Prozesse aus dem unbewussten Affektleben stammt. Dieser Auffassung entspricht die Tatsache, dass die in ihrer Berechtigung — namentlich für die festen mythischen Kalenderzahlen — nicht zu bestreitende naturmythologische Deutung immer nur rein deskriptiv zu zeigen vermag, welche Naturvorgänge bestimmten mythischen Motiven entsprechen können, aber nicht zum dynamischen Verständnis

der psychischen Prozesse leitet, die zur anthropomorphischen Apperzeption äusserer Vorgänge überhaupt und weiterhin zu ihrer Ausgestaltung in Form menschlicher Erzählungen führen. Wenn dem gegenüber extreme Vertreter der Naturdeutungsmethode in starrer Weise daran festhalten, dass mit der Aufzeigung atmosphärischer, lunarer, astraler und ähnlicher Elemente des Mythos, die mitunter nur auf dem Wege gekünstelter und allegorischer Spielereien herausgelesen werden können, dessen „Deutung“ voll gegeben sei, so erwacht jenseits dieser Feststellungen für den Psychologen ein erneutes Interesse. Er gewinnt den Eindruck, als befänden sich die Forscher, welche sich einer ausschliesslich naturmythologischen Deungsweise — gleichviel in welchem Sinne — bedienen, bei ihrem Bemühen, den Sinn der mythischen Erzählungen zu ergründen, in einer den primitiven Mythenschöpfern ähnlichen Einstellung, indem sie sich bestreben, gewisse anstössige Motive durch Beziehung auf die Natur, durch Projektion in die Aussenwelt ihrer Anstössigkeit zu entkleiden und so die der Mythenbildung zugrunde liegende psychische Realität durch Unterlegung einer objektiven Realität zu verleugnen. Diese Abwehrtendenz ist wahrscheinlich eines der Hauptmotive für die mythische Projektion anstössiger Gedanken auf kosmische Vorgänge gewesen und ihre Reaktivierungsmöglichkeit im Dienste der Mythenerklärung wird von den Begründern der naturmythologischen Deungsweise ganz naiv als besonderer Vorteil ihres Verfahrens geschätzt. So gesteht Max Müller¹⁾, dass „durch dieses Verfahren nicht bloss bedeutungslose Sagen eine eigene Bedeutung und Schönheit erhielten, sondern dass man dadurch einige der empörendsten Züge der klassischen Mythologie beseitige und ihren wahren Sinn ausfindig mache.“ — Diesem naiven Eingeständnis gegenüber erinnert man sich gerne der scharfen Worte des Arnobius, der allerdings als Anhänger des Frühchristentums ein persönliches Interesse daran hatte, die heidnischen Götter so roh als möglich erscheinen zu lassen, und der darum die allegorisierenden Mythendeutungen seiner Zeitgenossen (etwa 300 n. Chr.) mit folgenden Worten zurückweist: „Inwiefern seid ihr denn wohl sicher, dass ihr in der Erklärung und Auslegung denselben Sinn wahrnehmt und darlegt, den jene Historiker selbst in ihren verborgenen Gedanken hatten, den sie aber nicht mit dem eigentlichen Ausdrücke, sondern in anderen Worten dargestellt haben? Es kann doch ein zweiter eine andere scharfsinnigere und wahrscheinlichere Auslegung ersinnen Da dem so ist, wie könnt ihr etwas Gewisses von vieldeutigen Dingen herleiten und eine bestimmte Erklärung dem Worte geben, das ihr durch zahllose Arten der Auslegung durchgeführt findet? wie wollt ihr denn wissen, welcher Teil der Erzählung

¹⁾ Essays (Bd. II. d. deutsch. Übersetzung, Leipzig 1869, S. 143). Ähnlich Cox: *Mythology of the Aryan Nations*, vol. I.

in gewöhnlicher Darstellung abgefasst, was dagegen in ihr durch zweideutige und fremdartige Ausdrücke verhüllt ist, wo die Sache selbst kein Merkmal enthält, welches die Unterscheidung an die Hand gibt? Entweder muss alles in allegorischer Weise abgefasst sein, und von uns so erklärt werden oder nichts Vordem war es üblich, allegorischen Reden den ehrbarsten Sinn zu geben, schmutzige und hässlich lautende Dinge mit dem Schmuck anständiger Benennung zu verhüllen; jetzt sollen sittsame Dinge zotig und garstig eingehüllt werden!“ — Diese vor vielen Jahrhunderten niedergeschriebenen Worte gelten unverändert gewissen Ausschreitungen moderner Naturmythologen, die — wie beispielsweise Siecke — das mythische Motiv der Kastration als Darstellung der Mondabnahme, das des Inzests als eine bestimmte Konstellation des Mondes zur Sonne erklären. Der Psychoanalytiker, der die Überdeterminierung aller seelischen Erscheinungen kennt, ist sich von vornherein klar über den Anteil, den eine Reihe bewusster Faktoren des Seelenlebens an der Mythenbildung notwendigerweise haben muss, und leugnet durchaus nicht die Bedeutung naiver Naturauffassung für die Gestaltung der Mythen. Wie wenig die Berücksichtigung der unbewussten Triebkräfte eine Beachtung der Naturelemente ausschliesst, zeigt am besten die Tatsache, dass die modernen Mythologen, die sich der vergleichenden Forschung bedienen, in den wesentlichen Punkten der Mythenauffassung mit den Ergebnissen der psychoanalytischen Forschung übereinstimmen. So gesteht Goldziher¹⁾, wenngleich in naturmythologisch befangener Naivität, dass „Elternmorde oder Kindes-tötungen, Brudermorde und Geschwisterkämpfe, geschlechtliche Liebe und Vereinigung zwischen Kindern und Eltern, zwischen dem Bruder und der Schwester die Hauptmotive des Mythos ausmachen“; und Stucken, Jeremias u. a. bezeichnen direkt Inzest und Kastration als „Motiv der Urzeit“, das sich allenthalben in der Mythologie finde. Während aber die Psychoanalyse diese Regungen, deren Bedeutung sie aus dem infantilen Aktualeben wie aus dem unbewussten Seelenleben des Erwachsenen würdigen gelernt hat, als psychische Realität anzuerkennen vermag, bleibt die Naturdeutung bei der ablehnenden Projektion dieser Regungen an den Himmel stehen. Dem gegenüber haben einsichtige Forscher die sekundäre Rolle der Naturbedeutung²⁾ betont, und ein

1) „Der Mythos bei den Hebräern“. Leipzig 1876, S. 107.

2) In diesem Sinne sagt Stucken (Mose S. 432): „Der von den Vorfahren überkommene Mythos wurde auf Naturvorgänge übertragen und naturalistisch gedeutet, nicht umgekehrt.“ — „Die Naturdeutung selbst ist ein Motiv“ (S. 633 Anmkg.). Ähnlich äussert sich Meyer (Gesch. d. Altert. V. Bd., S. 48): „In zahlreichen Fällen ist die in den Mythen gesuchte Natursymbolik nur scheinbar vorhanden oder sekundär in sie hineingetragen, wie sehr vielfach in den vedischen und in den ägyptischen Mythen, sie ist ein primitiver Deutungsversuch so gut wie die bei den Griechen seit dem 5. Jahrhundert aufkommenden Mythendeutungen“.

psychologisch orientierter Mythologie wie W und t lehnt den von manchen Mythologen festgehaltenen Standpunkt eines himmlischen Ursprungs der Mythen als eine psychologisch unvollziehbare Vorstellung ab¹⁾, indem er den Helden als Projektion menschlicher Wünsche und Hoffnungen auffasst.

Aufgabe der psychoanalytischen Mythenforschung ist es, den durch Beziehung auf Naturvorgänge und anderweitige Entstellungen unkenntlich gewordenen unbewussten Sinn der dem Mythos zugrunde liegenden Phantasien aufzudecken. Das geschieht vermöge unserer Einsicht in den Inhalt und die Mechanismen des unbewussten Seelenlebens, das wir am Traum besonders deutlich studieren, aber auch in andern Äusserungen (wie Religion, Kunstwerk, Witz etc.) nachweisen können. Wir treten damit ausdrücklich dem Missverständnis entgegen, welches uns die Auffassung der älteren „Traumtheorie“ zuschreibt, die gewisse mythische Motive direkt aus dem Traumerlebnis hervorgehen liess. Wir haben vielmehr Traum und Mythos als parallele Produktionen der gleichen seelischen Kräfte erkannt, welche auch andere Schöpfungen der Phantasie hervorbringen. Gleichzeitig sei betont, dass Traum und Mythos für uns keineswegs identisch sind. Schon der Umstand, dass der Traum von vorneherein nicht für das Verständnis bestimmt ist, während der Mythos zur Allgemeinheit spricht, schliesst eine derartige Identifizierung aus. Aber gerade die Bedingung der Verständlichkeit legt es nahe, den Unterschied zwischen dem poetischen Aufbau eines Märchens und der anscheinenden Absurdität eines Traumbildes aus dem besonders intensiven Anteil jener seelischen Kräfte zu verstehen, denen Freud die „sekundäre Bearbeitung“ des Traum inhalts durch die bewusste psychische Instanz zuschreibt. Damit rücken die Mythen, ohne sich allzu sehr vom innern Aufbau des Traumes zu entfernen, in die Nähe besser bekannter psychischer Bildungen, die gleichsam — wie schon ihr Name andeutet — eine Mittelstellung zwischen dem Traum und jener Bewusstseinsinstanz einnehmen: nämlich in die Nähe der Tagträume. Die ehrgeizigen und erotischen Phantasien der Knaben- und Pubertätsjahre kehren in der Mythenbildung als Inhalt einer Reihe gleichlautender, vielfach voneinander unabhängiger Erzählungen wieder. So ist uns beispielsweise die Mythe von der Aussetzung des neugeborenen Helden im Körbchen und Wasser, seine Errettung und Pflege durch arme Leute und sein endlicher Sieg über die Verfolger (meist den Vater) als ehrgeizige, von erotischen Wünschen unterfütterte Phantasie der Knabenzeit bekannt, die dann im „Familienroman“ der Neurotiker wiederkehrt und sich in mancher Beziehung mit den pathologischen Verfolgungs- und Grössenideen gewisser Geisteskranker deckt. Wenn wir dabei die Aussetzung in Körbchen und Wasser auf Grund unserer Symbolkenntnis als Darstellung der Geburt deuten können, so gibt uns das dadurch ermöglichte

¹⁾ „Völkerpsychologie“. II. Bd. 3. Teil, 1909, S. 232.

Verständnis der Sage zugleich den Schlüssel zur Eröffnung ihrer geheimen Triebkraft und Tendenz in die Hand. Dabei zeigt sich, dass die Symbolisierung im allgemeinen dazu dient, die unter dem Druck der Verdrängung stehenden Wunschregungen in verhüllter Darstellung durchzusetzen, die dem Bewusstsein nicht mehr anstössig sein kann und doch den aus dem Unbewussten zur Äusserung drängenden Affekten eine fast gleichwertige Ersatzbefriedigung gewährt. Dies ist übrigens die allgemeinste Formulierung, unter die sich die Mechanismen der unbewussten Phantasiebildung, also auch die der Mythenschöpfung einordnen lassen. Sie dienen, allgemein gesprochen, der Festhaltung und entstellten Durchsetzung des psychisch Lustvollen, das zum Verzicht bestimmt ist, anderseits der wunschgemäß eingekleideten Anerkennung, d. h. eigentlich der Ablehnung des Unlustvollen, Peinlichen, das dem Menschen von der Realität aufgezwungen wird. Der Erfolg dieser beiden Bestrebungen, die ja Grundtendenzen der Psyche repräsentieren, lässt sich unter den Gesichtspunkt der Wunscherfüllung zusammenfassen, die sich zur Kompensation der versagten Befriedigung oder zur Umgehung eines aufgenötigten Verzichts in immer neuen raffinierteren Verkleidungen dieser Mechanismen bedient, die wir im einzelnen kurz darstellen wollen.

Der auch aus dem Traumleben bekannte Mechanismus der Spaltung einer Persönlichkeit in mehrere, ihre Eigenschaften repräsentierende Gestalten kehrt z. B. in der Form des Heldenmythus wieder, wo der auführerische Sohn die dem Vater geltenden feindseligen Regungen etwa an einem Tyrannen befriedigt, der die gehasste Seite der „Vaterimago“ repräsentiert, während den kulturellen Anforderungen der Pietät durch gesonderte Anerkennung einer geliebten, verehrten, ja sogar verteidigten oder gerächten Vaterimago Rechnung getragen wird. Dieser Spaltung der mythischen Gestalten entsprechen offenbar im Helden selbst, von dessen Standpunkt der Mythos gebildet scheint, ähnliche „ambivalente“ Einstellungen den betreffenden Personen gegenüber, so dass sich in letzter psychologischer Auflösung dieser Mechanismus auf eine, wie wir sagen könnten, „paranoide“ Auseinanderlegung des im Psychischen Verbundenen und seine Projektion auf die mythischen Gestalten reduziert. Eine ganze Reihe komplizierter und mit einem reichlichen Personenaufgebot ausgestatteter Mythen lässt sich so auf das Familiendreieck von Eltern und Kind zurückführen und in letzter Linie als eine in rechtfertigender Weise verhüllte Darstellung der egozentrischen kindlichen Einstellung selbst erkennen.

Von der Spaltung, die ein, wie es scheint, unmittelbar im Wesen der mythenbildenden Phantasietätigkeit begründetes Darstellungsmittel ist, empfiehlt es sich, den ähnlichen Mechanismus der Doublettierung ganzer mythischer Gestalten (nicht bloss einzelner von ihnen abgespaltener

Regungen) zu unterscheiden, der einzelnen modernen Mythologen (Winckler, Stucken, Hüsing u. a.) bereits bekannt ist und sich durch die ganze Mythen- und Märchengeschichte verfolgen lässt. Auch hier gewährt uns erst die psychoanalytische Vertiefung in das Sagengefüge Einblick in die Tendenz dieses Mechanismus als eines Mittels zur Wunschkthroughsetzung und Triebbefriedigung, die auch in der Realität niemals am ursprünglichen Wunschobjekt stattfinden kann, sondern erst nach entsprechenden Ersetzungen im Sinne einer Reihenbildung. Wie manche Träume in einer Reihe aufeinanderfolgender Situationen immer das gleiche Wunschmotiv in verschiedener Einkleidung und Entstellung möglichst adäquat zu erfüllen suchen, so wiederholt auch der Mythos ein- und dieselbe psychische Konstellation solange, bis sie gewissermaßen in allen ihren Wunschtendenzen erschöpft ist. Der Fall der Doublettierung liegt beispielsweise vor in einer Reihe von Überlieferungen, welche den verpönten Inzest mit Mutter, Tochter oder Schwester durch Doublettierung des männlichen oder weiblichen Partners annehmbar zu machen wissen. Beispiele für Doublettierung des männlichen Partners bieten die zahlreichen Märchen und Sagen, in denen ein König zunächst im vollen Bewusstsein seiner Sünde die eigene Tochter heiraten will, die sich ihm aber durch die Flucht entzieht und nach mannigfachen Abenteuern einen König heiratet, in dem man leicht eine Doublette des ursprünglich abgewiesenen Vaters wiedererkennt. Ein klassisches Beispiel von Doublettierung des weiblichen Partners zum Zwecke der Inzestdurchsetzung stellt die Lohengrinsage dar, in deren erstem Teil der Sohn die geliebte Mutter aus der Gewalt des grausamen Vaters errettet, die anschliessende Heirat mit der Geretteten aber erst in einem zweiten Teil vollzogen wird, nachdem die ganze Rettungsepisode sich nochmals mit einer fremden Dame, einer Mutterdoublette, abgespielt hat.

Diese und viele ähnliche Beispiele zeigen, dass die Doublettierung, manchmal auch Vervielfältigung einzelner mythischer Figuren in der Regel mit der Verdoppelung oder Vervielfachung ganzer Sagen-Episoden einhergeht, die man erst wieder zur Deckung, man möchte sagen zur Verdichtung zu bringen hat, die ihnen im unbewussten Phantasieleben ursprünglich zukam. Mit der Spaltung, Doublettierung, symbolischen Einkleidung und Projektion dieser psychischen Elemente ist also der anstössige, etwa inzestuöse Inhalt der Erzählung im Sinne der Verdrängungstendenz verwischt, zugleich aber wird in der verhüllten Form die ursprüngliche Befriedigungstendenz festgehalten.

Bei diesen im Laufe des Verdrängungsfortschritts immer mehr komplizierten Prozessen tritt auch eine allmähliche Verschiebung des affektiven Akzents vom ursprünglich Bedeutsamen auf Nebensächliches, bis zur völligen Umkehrung des Affekts oder Vorstellungsinhalts, wie wir sie von der Traumbildung kennen, ein.

Dies ist eine notwendige Folge der an den Verdrängungsfortschritt geknüpften Unverständlichkeit der Mythen, denen doch immer noch irgend eine bewusste, wenn auch missverständliche, Bedeutung untergelegt werden musste.

Die angeführten psychischen Entstellungsmotive und -Mechanismen geben dem Mythologen wie dem Forscher, der sich auf mythologisches Material zu stützen gewohnt ist, beherzigenswerte Winke, dass bei Verwertung dieses Materials noch mehr Vorsicht geboten ist, als die vergleichende Mythenforschung bereits mit Recht fordert, und dass noch andere, einflussreichere und schwerer zu durchschauende Faktoren Berücksichtigung verlangen, als die historische Grundlage und die äusseren Schicksale der mythischen Überlieferung. Wie der gewissenhafte Forscher heute kein mythisches Gut mehr verwertet, ohne den Gesichtspunkten der vergleichenden Forschung Rechnung zu tragen, so wird es zu einer Forderung der wissenschaftlichen Sicherheit gehören, keinen Mythos, der nicht auch psychologisch als gedeutet gelten kann, zum Zwecke einer einwandfreien Beweisführung zu verwenden.

Die Mythen sind aber nicht nur durch Auflösung der verhüllenden Symbolik und der Gegensatzdarstellung, durch Aufhebung der Spaltung und Doublettierung, durch Zurückführung der Auseinanderlegung und Projektion auf die egozentrische und dem Bewusstsein anstössige Einstellung des Unbewussten psychologisch zu verstehen. Es ist dabei noch ein anderer Faktor zu berücksichtigen, der — abgesehen von der besprochenen Auseinanderzerrung der Mythen in der Längen- und Breitendimension — auch eine Schichtung in der Tiefendimension bewirkt, die dem Mythos in noch viel höherem Grade als beispielsweise dem Traum zu eigen ist. Der Mythos ist ja kein individuelles Produkt wie der Traum, aber auch kein sozusagen feststehendes wie das Kunstwerk. Vielmehr ist die Mythenbildung stets im Fluss, niemals vollendet, und wird von den aufeinanderfolgenden Generationen ihren religiösen, kulturellen, ethischen Ansprüchen, das heisst aber psychologisch gesprochen dem jeweiligen Verdrängungsstadium, angepasst. Diese Generationsschichtung lässt sich in weitgehendem Maße noch in gewissen formalen Eigentümlichkeiten der Mythenbildung erkennen, indem besonders anstössige Greuel, die ursprünglich dem Träger der mythischen Begebenheiten allein zugeschrieben waren, allmählich in verschieden abgeschwächter Form innerhalb derselben Erzählung auf seine Vor- und Nachfahren verteilt oder in gesonderten Versionen des Mythos dargestellt werden.

Als Urheber, Fortpflanzer und Ausschmücker der sogenannten Volksproduktionen müssen wir uns begabte Einzelindividuen denken, an denen sich der Verdrängungsfortschritt besonders deutlich und wohl auch früher manifestiert. Die Erzählung geht dabei im Laufe ihrer Aus-

gestaltung anscheinend durch eine Reihe ähnlich eingestellter Individualpsychen hindurch, von denen jede in der gleichen Richtung an der Hervorhebung der allgemein menschlichen Motive und der Abschleifung manches störenden Beiwerks oft generationenlang arbeitet. Auf diesem Wege kann es in langen Zeiträumen und unter geänderten Kulturbedingungen möglich werden, dass späte und in ihrer ganzen Anlage der Kulturhöhe angepasste Fassungen doch in einzelnen Punkten dem unbewussten Sinn der Erzählung näherkommen. Wie anderseits die ursprünglich mit realer Glaubwürdigkeit ausgestatteten religiösen Mythen in aufgeklärten Zeitaltern den Anspruch auf ernste Beachtung allmählich einbüßen und schliesslich ganz verlieren, zeigt ja die Geschichte der griechischen, vedischen und eddischen Überlieferungen deutlich genug. Mit der realen Entwertung des Mythos muss aber, da seine psychische Realität auf höherer Kulturstufe noch weniger anerkannt werden kann, auch eine psychologische Entwertung einhergehen: er wird aus dem Gebiet der sozial wertvollen Funktion in das Reich der Fabel verwiesen, und da sich, wie bereits angedeutet wurde, auch der Anteil des unbewussten Phantasielebens allmählich wieder deutlicher durchsetzt, so kann der Mythos, der sich ebensowenig aus der Welt schaffen lässt wie die mythenbildenden Faktoren aus dem Seelenleben, auf einer gewissen Kulturstufe als Märchen wiedererscheinen und wird von besonders entwickelten Kulturvölkern mit herablassender Überlegenheit in die Kinderstube verwiesen, wohin es ja auch in einem tieferen Sinne, als ein Rückschlagsprodukt, gehört und wo es eigentlich nur noch richtig verstanden werden kann. Es verhält sich damit ähnlich wie mit den primitiven Waffen, z. B. Bogen und Pfeilen, die, vom Kulturmenschen durch zweckentsprechendere ersetzt, in der Kinderstube als Spielzeug fortleben. Ebensowenig wie diese Waffen ist aber das Märchen, wie die wissenschaftliche Forschung längst fest gestellt hat, für Kinder geschaffen, denen es übrigens bei einer Reihe von Völkern bis zum heutigen Tage vorenthalten wird; es dürfte vielmehr eine „herabgesunkene“ Form des Mythos darstellen, wie die vergleichende Forschung vermuten lässt. Psychologisch betrachtet ist es die letzte Form, in der das mythische Produkt dem Bewusstsein des erwachsenen Kulturmenschen noch erträglich ist. Dem phantasiebegabten und von primitiven Affekten erfüllten Kinde tritt aber auch das Märchen als objektive Realität entgegen, weil es der Zeit noch nahesteht, in der es an die psychische Realität seiner ähnlichen eigenen Regungen glauben musste. Die Erwachsenen dagegen wissen schon, dass es „nur ein Märchen“ ist, das heisst, ein Phantasieprodukt. Führt uns so das Märchen selbst zu einem psychologischen Ausgangspunkt der Mythenforschung zurück, so verrät es uns zugleich den menschlichen Ausgangspunkt der Mythenbildung, indem es die Götter und Heroen auf irdisches Maß reduziert und ihre vermenschlichten

Märchen < Myth

survivals

Schicksale im Rahmen der Familie sich abspielen lässt. Mit dieser vollen Ausgestaltung der bereits dem Mythos zu Grunde liegenden rein menschlichen Züge hat das Märchen der psychologischen Auffassung und Deutung selbst vorgearbeitet und wird daher bei der Analyse des Mythos als wertvolles Hilfsmittel willkommen sein, welches nicht nur das mythische Material ergänzt, sondern oft eine Bestätigung der daraus gezogenen Schlüsse gestattet. Der einfache Mythos liefert das Material in noch relativ rohem Zustand, weil er es auf übermenschliche Verhältnisse beziehen kann; das komplizierte Märchen reduziert es auf menschliche Dimensionen, aber in vielfach verhüllter, zum Teil ethisch gemilderter Weise. Beide Formen ergänzend zusammengehalten ergeben ein volles Verständnis im Sinne der psychoanalytischen Auffassung, die das für unser Empfinden anstössige Motiv als allgemein menschliche Regung beim Primitiven und im unbewussten Seelenleben des erwachsenen Kulturmenschen aufzeigt und in seiner psychischen Realität anerkennt.

* * *

is Brüder-
märchen

Um die Anwendung der methodisch dargelegten Grundsätze zu erläutern, greifen wir als Beispiel eine weitverbreitete Gruppe von Überlieferungen heraus, innerhalb der sich die Resultate der psychoanalytischen Deutungsarbeit durch die Ergebnisse der vergleichenden Märchenforschung vom mythologischen Standpunkt erhärten lassen. Es handelt sich um den Roman der zwei Brüder, der bei verschiedenen Völkern alter und neuer Zeit in mannigfacher Gestaltung erscheint und aus dessen hochkomplizierter Fassung im Grimm'schen Märchen (Nr. 60) wir den Kern der Erzählung herauschälen wollen, um ihn auf die zugrunde liegenden psychologischen Triebwurzeln zurückzuführen. Dabei werden sich uns durch Vergleichung mit minder entstellten oder anders eingekleideten Fassungen der Geschichte unmittelbare Einblicke in die dargelegten Mechanismen der Mythenbildung eröffnen.

Das Grimm'sche Märchen lautet in gekürzter Fassung: Von zwei Brüdern, einem reichen bösen und einem armen redlichen, hat dieser zwei Kinder, „das waren Zwillingbrüder und sich so ähnlich wie ein Tropfen Wasser dem andern“. Ihr Vater hat einst das Glück, auf einen Goldvogel zu stossen, dessen Federn und Eier der reiche Bruder gut bezahlt und durch den Genuss von dessen Herz und Leber er die Eigenschaft des „Goldlegens“ erlangen will. Die kostbaren Bissen werden aber nichtsahnend von den beiden hungrigen Zwillingbrüdern verspeist, von denen nun jeder morgens ein Goldstück unter dem Kopfkissen findet. Auf Anstiften des neidischen Oheims werden darum die Knaben von ihrem Vater im Walde ausgesetzt.

Dort findet sie ein Jäger, der sie aufzieht, sie im Waidwerk unterrichtet und, als sie herangewachsen sind, reichlich ausgestattet in die Welt schickt. Er begleitet sie ein Stück Weges, gibt ihnen beim Abschied noch ein blankes Messer und spricht: „Wann ihr euch einmal trennt, so stösst dies Messer am Scheideweg in einen Baum, daran kann einer, wenn er zurückkommt, sehen wie es seinem abwesenden Bruder ergangen ist, denn die Seite, nach welcher dieser ausgezogen ist, rostet, wann er stirbt; so lange er aber lebt, bleibt sie blank.“ — Die Brüder kommen in einen grossen Wald, wo sie, vom Hunger zur Jagd genötigt, sich durch Schonung des mitleidheischenden Wildes einige Paare hilfreicher Tiere erwerben. — Schliesslich müssen sie sich aber trennen, „versprochen sich brüderliche Liebe bis in den Tod und stiessen das Messer, das ihnen ihr Pflegevater mitgegeben, in einen Baum; worauf der eine nach Osten, der andere nach Westen zog.“

„Der jüngste ¹⁾ aber kam mit seinen Tieren in eine Stadt, die war ganz mit schwarzem Flor überzogen.“ Als Grund erfährt er von einem Wirt, dass alljährlich einem vor der Stadt hausenden Drachen eine reine Jungfrau geopfert werden müsse und es sei niemand mehr übrig als die Königstochter, die am nächsten Tage dem schmähhlichen Schicksal entgegengehe. Viele Ritter hätten schon versucht, dem Drachen beizukommen, aber alle hätten ihr Leben eingebüsst und der König habe dem, der den Drachen besiege, seine Tochter zur Frau und das Reich als Erbe versprochen. Am andern Morgen besteigt der Jüngling den Drachenberg, findet dort in einer Kapelle den kräftigen Trank, der ihn befähigt, das an der Schwelle vergrabene mächtige Schwert zu schwingen, und erwartet so die Ankunft des Untiers. Da kommt die Jungfrau mit grossem Gefolge. „Sie sah von weitem den Jäger oben auf dem Drachenberg und meinte der Drache stände da und erwartete sie, und wollte nicht hinaufgehen.“ Endlich aber muss sie den schweren Gang antreten. Der König und die Hofleute kehren heim und nur der Marschall soll von Ferne alles mit ansehen. Der Jäger empfängt sie freundlich, tröstet sie, verspricht sie zu retten und verschliesst sie in der Kirche. Bald darauf kommt der siebenköpfige Drache daher gefahren und stellt den Jäger zur Rede. Es entspinnt sich ein Kampf, in dem der Jüngling dem feuerspeienden Ungeheuer mit zwei Hieben sechs Köpfe abschlägt (Hydren-Motiv). „Das Untier ward matt und sank nieder, und wollte doch wieder auf den Jäger los, aber er schlug ihm mit der letzten Kraft den Schweif ab, und weil er nicht mehr kämpfen konnte, rief er seine Tiere herbei, die zerrissen es in Stücke. Als der Kampf zu Ende war, schloss der Jäger die Kirche auf, und fand die Königstochter auf der Erde liegen, weil ihr die Sinne vor Angst und

¹⁾ Wörtlich, trotzdem es sich um Zwillingbrüder handelt.

Schrecken während des Streites vergangen waren.“ (Todesschlaf). Als sie zu sich kam, sagte er ihr, dass sie nun erlöst wäre. Sie freute sich und sprach: „Nun wirst du mein liebster Gemahl werden.“ Ihr Korallenhalsband verteilte sie zur Belohnung unter die Tiere, „ihr Taschentuch aber, in dem ihr Name stand, schenkte sie dem Jäger, der ging hin und schnitt aus den sieben Drachenköpfen die Zungen aus, wickelte sie in das Tuch und verwahrte sie wohl.“

Der vom Kampf ermattete Ritter legte sich nun mit der Jungfrau zur Ruhe; aber auch die Tiere schliefen bald alle ein, nachdem eines dem anderen den Wachdienst übertragen hatte. Als der Marschall, nachdem er eine zeitlang gewartet hatte, nachsehen kam und alle in tiefem Schlaf fand, hieb er dem Jäger das Haupt ab, trug die Jungfrau auf seinen Armen den Berg hinab und zwang ihr das Versprechen ab, ihn als den Drachentöter auszugeben. Sie bedang sich aber von ihrem Vater die Gunst aus, dass erst über Jahr und Tag die Hochzeit gefeiert werde; „denn sie dachte in der Zeit etwas von ihrem lieben Jäger zu hören.“ Auf dem Drachenberg waren inzwischen die Tiere erwacht, sahen, dass die Jungfrau fort und ihr Herr tot war, und schoben einander die Schuld zu, die endlich am Hasen haften blieb. Dieser entzog sich der Strafe, indem er binnen 24 Stunden eine Wurzel herbeischaffte, die den Herrn wieder lebendig machte. Doch wurde ihm in der Eile der Kopf verkehrt aufgesetzt, „er aber merkte es nicht bei seinen traurigen Gedanken an die Königstochter; erst zu Mittag, als er etwas essen wollte, da sah er, dass ihm der Kopf nach dem Rücken zu stand, konnte es nicht begreifen und fragte die Tiere, was ihm im Schlafe widerfahren wäre?“ — Sie müssen nun alles gestehen, der Kopf wird wieder richtig aufgesetzt, und der Jäger zieht mit seinen Tieren traurig in die Welt.

Nach Ablauf eines Jahres kommt er in dieselbe Stadt, die aber diesmal, zur Hochzeitsfeier der Königstochter, mit rotem Scharlach ausgehängt war. Der Jäger lässt der Braut durch seine Tiere Botschaft sagen, worüber verwundert der König deren Besitzer selbst holen lässt. Er tritt gerade ein, als die sieben Drachenköpfe zur Schau gestellt werden, und bringt den angeblichen Drachentöter mit der Frage nach den fehlenden Zungen in Verlegenheit; auf dessen Ausflüchte erweist er sich selbst durch Vorweisung dieser Siegestrophäen sowie des Taschentuchs und des Korallenhalsbands als Anwärter auf die Hand der Prinzessin. Der ungetreue Marschall wird gevierteilt, die Königstochter aber dem Jäger zur Frau gegeben und dieser zum Statthalter des Reiches ernannt. „Der junge König liess seinen Vater und Pflegevater holen und überhäufte sie mit Schätzen. Den Wirt vergass er auch nicht.“¹⁾

¹⁾ Auffälliger Weise aber den Bruder gänzlich.

Der junge König lebt mit seiner Gemahlin vergnügt und zieht oft in Begleitung seiner Tiere auf die Jagd. Einst jagt er in einem nahen Zaubewald einer weissen Hirschkuh nach, verliert seine Begleitung, schliesslich auch das Wild und den Weg und muss im Walde übernachten. Es naht ihm eine Hexe, die unter dem Vorwand, sich vor seinen Tieren zu fürchten, ihm eine Rute zuwirft, durch deren Berührung die Tiere und dann auch der König selbst in Stein verwandelt werden (Todesschlaf).

Zu dieser Zeit kommt zufällig der andere Bruder, der bis dahin mit seinen Tieren ohne Dienst umhergezogen war, in das Königreich, sieht nach dem Messer im Baumstamm und erkennt daran, dass seinem Bruder ein grosses Unglück widerfahren, er aber doch noch zu retten sei. In der Stadt wird er wegen der grossen Ähnlichkeit für den vermissten König gehalten und von der besorgten Königin freudig als der vermisste Gemahl empfangen. Er spielt die Rolle in der Hoffnung, den Bruder dadurch am ehesten retten zu können; nur abends, als er in das königliche Bett gebracht wird, legt er ein zweischneidiges Schwert zwischen sich und die junge Königin, die sich nicht getraut, nach der Bedeutung dieser ungewohnten Zeremonie zu fragen (Enthaltungsmotiv).

Nach einigen Tagen macht er sich in den Zaubewald auf, es begegnet ihm alles wie dem Bruder, nur weiss er der Alten richtig zu begegnen und zwingt sie, den Bruder samt seinen Tieren wieder zu beleben (Wiederbelebung). Die Zwillingsbrüder verbrennen hierauf die Hexe, umarmen einander freudig und erzählen ihre Schicksale. Als aber der eine erfährt, dass der Bruder an der Seite der Königin geschlafen habe, schlägt er ihm in einer eifersüchtigen Regung den Kopf ab, bedauert aber sogleich, seinen Retter so belohnt zu haben. Wieder bringt der Hase die Lebenswurzel, mit deren Hilfe der Tote belebt und die Wunde geheilt wird.

Hierauf trennen sich die Brüder neuerdings, beschliessen aber zur selben Zeit von verschiedenen Seiten in die Stadt einzuziehen. Der alte König fragt seine Tochter nach dem richtigen Gemahl, aber sie vermag ihn zunächst nicht zu erkennen; erst das Korallenhalsband, das sie seinen Tieren gegeben hatte, bringt sie auf die richtige Spur. Abends, als der junge König zu Bett geht, fragt ihn seine Frau, warum er in den vorigen Nächten immer ein zweischneidiges Schwert ins Bett gelegt habe. „Da erkannte er wie treu sein Bruder gewesen war.“

Wird an den naiven Hörer die Frage nach dem Sinn dieses Märchens gestellt, so wird er ohne viel Bedenken die Darstellung der edeln, aufopferungsvollen Bruderliebe als Tendenz der Erzählung erkennen. Es kann ihm aber nicht entgehen, dass dieser Hauptinhalt mit einer

Reihe von Abenteuern verknüpft ist, die in mehr oder weniger losem Zusammenhang damit stehen, dass ferner die simple Moral der Geschichte mit einem unverhältnismäßig komplizierten Apparat in Szene gesetzt ist und dass endlich die ziemlich dick aufgetragene moralische Schichte selbst an mehr als einer Stelle von einer ethischen Skrupellosigkeit durchbrochen wird, wie sie auch sonst das Märchen als urzeitlich-infantiles Produkt charakterisiert. Mag man nun auch einige dieser Eigentümlichkeiten, wie die Ausschmückung mit wunderlichen Zügen, die mehrmalige Wiederholung einzelner Details, die Verquickung verschiedener Motive u. a. als bedeutungsloses Ergebnis jener tagträumerischen Lust zum Fabulieren ansehen wollen, die an der Weiterbildung der Märchenstoffe gewiss Anteil hat, so bleibt doch immer eine Reihe typischer Grundmotive, die nachweislich aus mythischer Zeit stammen, wo die Erzählung oft genug einen ganz anderen Sinn und eine uns befremdliche Tendenz hatte. Das Märchen ist in seiner heutigen Gestalt nichts Ursprüngliches, aber auch nichts Einheitliches, weshalb es auch niemals in seiner Gänze gedeutet, gleichsam Satz für Satz auf den unbewussten Sinn zurückgeführt werden kann; es ist vielmehr notwendiger Weise so geworden, wie es uns vorliegt, und die Rückverfolgung seines Entwicklungsganges wird uns am ehesten auch Aufschluss über seine eigentliche Bedeutung und den Grund des Bedeutungswandels liefern, dem es im Laufe der Zeiten unterworfen war. Wegen dieser vielfachen Kompliziertheit der uns überlieferten mythischen Gebilde können wir immer nur eine Deutung nach einzelnen Motiven unternehmen und müssen daher das vorliegende Produkt, ähnlich wie einen zur Deutung bestimmten Traum, in einzelne, zunächst selbständig zu behandelnde Elemente zerlegen, zu denen uns die vergleichende Forschung quasi die Einfälle liefert, welche die mythenbildende Gesamtheit zu den einzelnen Themen im Laufe ihre Ausgestaltung beigesteuert hat.

An dem vorliegenden Märchen unterscheidet man leicht eine in den Mittelpunkt gerückte Erzählung: die Befreiung und Heirat einer zum Opfer für ein Ungetüm bestimmten Jungfrau durch einen kühnen Jüngling (Rettungsmotiv) von einer Vorgeschichte und einem mit ihr in Zusammenhang stehenden Abschluss, welche beiden Rahmenteile das eigentliche Brüdermotiv enthalten.

Die Vorgeschichte der beiden von ihrem Vater ausgesetzten Zwillingbrüder (Aussetzungsmotiv) hat selbst wieder eine Einleitung in einem Bericht von zwei durchaus verschiedenen Brüdern der vorigen Generation, in denen man zunächst die einer ausschmückenden Tendenz zuliebe eingeführten Doublettierungen der eigentlichen Zwillingshelden sehen darf. Tiefere Analyse erkennt aber in ihnen, nach dem bekannten Schema des Mythos von der Geburt des Helden, Abspaltungen der Vaterimago, von denen der „böse Vater“ für die Aussetzung verantwortlich gemacht

wird, während der „gute Vater“ sie, wenn auch ungern, zulässt¹⁾ und im Verlauf der Erzählung als hilfreicher Jäger wieder erscheint, der die Knaben liebevoll aufzieht, sie aber dann gleichfalls in die Welt hinausschickt (Aussetzungsmotiv). Der Eingang des Märchens würde also in direkter und unverhüllter Darstellung besagen, dass ein Vater seine Kinder, nachdem er sie liebevoll aufgezogen und für die Welt vorbereitet hatte, im erwachsenen Alter aus dem Vaterhause stösst²⁾.

Mit dieser aktuellen Aussetzung³⁾ der Söhne in die raue Wirklichkeit des Lebens beginnt die eigentliche Vorgeschichte des Heldenabenteurers: nämlich die notwendige Trennung der Brüder (Trennungsmotiv) und das gegenseitige Treuegelübde am Zeichen des blanken Messers, welche Motive erst später in ihrer Bedeutung klar werden können.

Es folgt nun eine besondere Ausgestaltung des ganz selbständigen Motivs vom Drachenkampf und der Befreiung einer Jungfrau, das wir als typischen Bestandteil in den Mythologien verschiedener Völker kennen. Wir dürfen daher die Rettungsepisode zunächst ohne Rücksicht auf das Brüdermotiv betrachten — um so eher, als der Bruder darin gar nicht vorkommt —, um uns daran über einige Eigentümlichkeiten der Märchenbildung Rechenschaft zu geben. Liest man die ausführliche Schilderung des jungfräulichen Opfers im Märchen mit einer

1) Mit dem zur Begründung der Aussetzung aus einem fremden Zusammenhang eingeführten Motiv des „Goldlegens“ haben wir uns hier nicht weiter zu beschäftigen. In einem gewissen naheliegenden Sinne repräsentiert der geldspendende Vogel auch den Vater und die Eigenschaft des Goldlegens bei den Söhnen ihre materielle Selbständigkeit.

2) Im Anfang des Märchens hat dieses urzeitliche Motiv in der Aussetzung der Kinder durch ihren Vater noch direkte Darstellung gefunden; im Verhältnis zu ihrem gütigen Pflegevater erscheint es bereits ins Gegenteil verkehrt, da die beiden Brüder selbst die Annahme von Speise und Trank verweigern, bis ihnen der Jäger den Auszug in die Welt gestattet: Da sprach der Alte mit Freuden „was ihr begehrt, ist mein eigener Wunsch gewesen“.

3) Den geheimen Sinn der Aussetzung können wir hier, wo die Geburtsgeschichte des Helden nicht weiter verfolgt werden soll, ausseracht lassen, verweisen aber darauf, dass andere Fassungen dieses weit verbreiteten Märchens die typische Aussetzung der durch den Trank aus einer Wunderquelle empfangenen Knaben in Kästchen und Wasser enthalten, sowie darauf, dass auch die hilfreichen Tiere des Heldenmythus in unserem Märchen wiederkehren und hier wie dort bedeutsame Repräsentanten für die hilfreichen Eltern-Imagines darstellen, die vom Kind in pietätvoller Weise geschont werden, nachdem sie je zwei Junge (Zwillingsmotiv) den Helden zur Verfügung gestellt haben. Auf die „Wassergeburt“ weisen die Namen der Knaben hin, die bald Wasserpeter und Wasserpaul, Johannes und Kaspar Wassersprung, Wattuman und Wattusin, bald Brunnentark und Brunnenthold heissen. Als Nachklang davon ist in unserem Märchen der Hinweis anzusehen, dass die beiden namenlosen Knaben einander glichen „wie ein Tropfen Wasser dem anderen“.

gewissen Geneigtheit zum psychologischen Verständnis, so ist es schwer, den rein menschlichen Inhalt zu verkennen. Die Ausschmückung der Stadt, der feierliche Zug, der die reine Jungfrau zur Kapelle begleitet und sie dort ihrem unvermeidlichen Schicksal überlässt, all das mutet so an, als bezöge es sich im Geheimen auf die Hochzeit der Prinzessin, die sich in jungfräulicher Scheu vor ihrem künftigen Gatten ängstigt und in ihm, in Erwartung der bevorstehenden geheimnisvollen Ereignisse, nur ein Untier sieht, das es auf ihre Vernichtung abgesehen hat. Dass diese Auffassung dem Märchen selbst noch nicht ganz fremd geworden ist, verrät die Stelle, wo die Prinzessin, als sie „von weitem den Jäger oben auf dem Drachenberg sah, meinte, der Drache stünde da und erwartete sie, und sie wollte nicht hinaufgehen“. Sie identifiziert also direkt den Drachen mit ihrem späteren Bräutigam und Gemahl, allerdings nur in flüchtiger und irrtümlicher Weise, aus der wir aber den leisen Nachklang einer tieferen psychologischen Bedeutung des Motivs vernehmen. Wir können diese Auffassung aber auch direkt aus parallelen Überlieferungen belegen, die dasselbe Motiv im Sinne unserer Deutung verwerten. In dem alten und volkstümlichen milesischen Märchen, das uns der römische Dichter Apulejus unter dem Titel „Amor und Psyche“ überliefert hat, befiehlt das Orakel dem königlichen Vater der Psyche seine Tochter mit vollem Hochzeitsschmuck und in feierlichem Zug auf die Spitze des Berges zu führen und dort dem „aus Drachengeschlecht entsprossenen Eidam“ zu überlassen; so „wohnt Psyche unter Tränen nicht ihrer Hochzeit, sondern ihrem Leichenbegängnisse bei“ (auch in unserem Märchen ist die Stadt zuerst schwarz ausgeschlagen)¹⁾. Aber auch hier fällt die Jungfrau nicht dem erwarteten schrecklichen Drachen anheim, der sich gar nicht zeigt, sondern wird die Gemahlin Amors, des Liebesgottes selbst, der sie jede Nacht als unsichtbarer Gatte besucht, bis die neugierige und von ihren Schwestern aufgestachelte Psyche sich eines Nachts gegen das Gebot des Geliebten davon überzeugt, dass statt des vermeintlichen Scheusals ein herrlicher Jüngling an ihrer Seite ruht, der sich ihr nun zur Strafe entzieht. Dieses Märchen zeigt mit aller erwünschten Deutlichkeit, dass es sich bei der Auslieferung der unberührten Jungfrau an den abscheulichen Drachen zunächst um eine Hochzeit handelt, die von der ängstlichen Jungfrau in unverkennbar neurotischer Weise als gefürchtete Überwältigung durch ein abstossendes Untier halluziniert wird. Repräsentiert also der Drache in einer Schichte der Deutung die gefürchtete und verabscheute tierische Seite des künftigen Gatten, so kann kein Zweifel daran aufkommen, dass es die geschlechtliche Seite des Mannes ist,

¹⁾ Das hier angeschlagene Todesmotiv hat natürlich auch seine eigene Bedeutung, die jedoch in diesem Zusammenhang übergangen werden muss. Teilweise Erklärung findet es in dem später zu besprechenden Motiv der Wiederbelebung.

welche im Drachensymbol zunächst Ausdruck gefunden hat. Dass diesem Drachen, hier wie in anderen Mythen, im Laufe der Zeit alle reinen Jungfrauen des Landes geopfert werden müssen, macht uns an seiner phallischen Bedeutung gerade nicht irre; dass er daneben noch andere Bedeutungen hat, ja haben muss, da diese eine nur ein Stück weit den Sinn des Märchens enthüllt, werden wir in anderen Schichten der Deutung zu zeigen haben, heben jedoch schon hier hervor, dass diese verschiedenen Bedeutungen einander (und auch andere Bedeutungen) nicht im geringsten ausschliessen, ja vielmehr bis zu einem gewissen Grade nach einem Punkte konvergieren. Dass aber die virginale Angst vor dem Vollzug des Sexualverkehrs die Drachenepisode in dieser Deutungsebene beherrscht, zeigt auch der Abschluss der Szene, die nicht, wie man erwarten sollte, mit der wirklichen Hochzeit endet, sondern mit einer einjährigen Abstinenz, die sich die Braut ausbedingt, oder die der Held in manchen Überlieferungen freiwillig auf sich nimmt (Motiv der Enthaltung). Erst nach Ablauf dieser Zeit erfolgt die Hochzeit, die logischerweise, wie im Märchen von Amor und Psyche, unmittelbar folgen sollte, so dass es den Anschein gewinnt, als wären die lust- und unlustbetonten Einstellungen dem Sexualakt gegenüber hier miteinander so unverträglich, dass sie in zwei auch zeitlich gesonderte Szenen auseinander gelegt werden müssten, die sonst verbunden erscheinen. Die tiefere Bedeutung dieses Zuges, sowie der ganzen zu seiner Begründung eingeführten Episode vom ungetreuen Marschall, kann erst verständlich werden, wenn wir das eigentliche Brüdermotiv, dessen Analyse wir uns nunmehr zuwenden wollen, auf seine unbewussten Grundlagen zurückgeführt haben werden.

Der letzte, besonders widerspruchsvolle Teil des Märchens mit dem der Tendenz der Erzählung so krass opponierenden Brudermord bedarf am meisten der Aufklärung, verspricht aber auch am tiefsten in das zugrunde liegende seelische Gefüge einzuführen. Ehe wir daran gehen, dies durch Vergleichung mit weniger entstellten Fassungen desselben Motivs zu erweisen, wollen wir versuchen, inwieweit die Anwendung unserer Grundsätze auf das vorliegende Material selbst uns dem Sinn der Erzählung näher bringt. In der ehelichen Stellvertretung des einen Bruders durch den andern sowie in der darauf folgenden eifersüchtigen Ermordung des brüderlichen Nebenbuhlers erkennen wir, trotz der sentimentalischen Abschwächung, die diese Motive hier erfahren haben, primitive Züge urzeitlichen Liebes- und Seelenlebens, deren Krassheit durch das „gute Ende“ der Geschichte künstlich verdeckt wird. Der üble Lohn, der dem Retter für die Erlösung des Bruders zu teil wird, lässt vermuten, dass es sich ursprünglich um ein durchaus feindseliges Verhältnis der beiden Brüder und um eine begründetere Eifersucht gehandelt haben muss. Scheuen wir aber nicht davor zurück, diese mächtigen Affekte

des eifersüchtigen Bruderhasses und den notwendigen Verzicht auf ihre Erledigung in der Realität als eine der Triebkräfte für die Märchenbildung anzuerkennen, so wird mit einem Male sowohl der Drachenkampf wie auch die anschliessende Episode vom ungetreuen Marschall als noch weiter entstellte Doublettierung derselben Urmotive klar, die in der Schlussepisode in sentimentaler Abschwächung zum Durchbruch gelangen. In allen drei Szenen handelt es sich ja um die Beseitigung eines Gegners, der den siegreichen Bruder des Lebens und der Braut zu berauben sucht, um dann dessen Stelle im Ehebett einnehmen zu können. Stellt aber der böse Drache wie auch der böse Marschall eine Personifikation der gehassten Bruder-Imago dar, welche die sexuelle Eifersucht erregt, so verstehen wir auch, warum sich die geliebte Bruder-Imago vor dem Drachenkampf vom brüderlichen Gefährten trennt (Trennungsmotiv) und in den beiden folgenden Episoden nicht vorkommt: sie ist nämlich durch die beiden Ersatzfiguren des Drachen und Marschalls vertreten, mit deren Tötung ja auch der Bruder beseitigt ist. Deswegen lässt der junge König in seinem neuen Glück alle seine Verwandten, sogar den Wirt kommen und belohnt sie, während der getötete „Bruder“ folgerichtig nicht erwähnt wird. Dass der ungetreue Marschall die gehasste Seite des „getreuen“ Bruders personifiziert, ist auch darin angedeutet, dass beide Personen dem erfolgreichen Bruder gegenüber in dieselben Situationen gebracht werden, wie z. B. in der doublettierten Erkennungsszene, wo sich der Held als Besitzer des Halsbandes sowohl dem Marschall wie auch dem Bruder gegenüber als der richtige Gatte erweist. Dass auch der Drache den zu bekämpfenden Bruder vertreten soll, hat nichts sonderbares. Wir kennen ein ähnliches Verhältnis beispielsweise aus der Siegfriedsage, wo der Held auf Anstiften seines Ziehvaters Regin dessen Bruder, der in Drachengestalt den Hort bewacht, tötet und im weiteren Verlaufe gleichfalls die Jungfrau für sich gewinnt. Andere Beziehungen der Siegfriedsage zu unserem Märchen sollen später erwähnt werden. — Auffällig ist nur die dreimalige Wiederholung ein- und derselben Grundsituation, die — wie in manchen Träumen — in immer deutlicherer Darstellung des Gegners (Drache, Marschall, Bruder) das Motiv der Rivalität mit dem Bruder um den Besitz derselben Frau und die Beseitigung des Nebenbuhlers variiert.

Wie sehr dieses Motiv ursprünglich im Mittelpunkt der Erzählung stand, zeigt deutlich eine andere, in manchen Punkten weniger entstellte Fassung desselben Märchens, die uns auch das Verständnis für einige bisher ungedeutete Motive eröffnen wird. Es ist dies das sogenannte älteste Märchen der Weltliteratur, die vor etwa 2000 Jahren literarisch fixierte ägyptische Geschichte der Brüder Anup und Bata. „Anup nun besass ein Haus und hatte eine Frau, während sein jüngerer Bruder bei ihm wie ein Sohn lebte.“ Eines Tages

versucht die Frau des älteren, den jungen Schwager zu verführen. Dieser aber weist sie entrüstet zurück, ohne seinem Bruder davon zu sagen. Sie verleumdet nun Bata, dass er ihr Gewalt getan habe. „Da wurde der ältere Bruder wütend, wie ein Panther, er schliff sein Messer und nahm es in die Hand“, um den jüngeren Bruder meuchlings zu töten, wenn er abends nach Hause käme. Dieser aber wird von den Tieren seiner Herde gewarnt (Motiv der hilfreichen Tiere)¹⁾ und flieht. „Sein älterer Bruder lief hinter ihm her mit dem Messer in der Hand.“ Der jüngere Bruder ruft Re an; der Gott erhört ihn und lässt ein grosses Wasser zwischen den beiden entstehen, an dessen Ufern sie getrennt die Nacht verbringen. Als die Sonne aufgeht, verteidigt sich Bata vor ihrem Angesicht, erzählt Anup die niederträchtigen Anträge seiner Frau, beschwört seine Unschuld und entmannt sich zum Zeichen seiner Reinheit. „Er zog hierauf ein scharfes Messer hervor, schnitt seinen Phallus ab und schleuderte ihn in den Fluss, wo er von einem Fisch verschlungen ward.“ Als Anup nun reuevoll zu weinen anfängt, bittet Bata um eine Gunst. „Ich werde mein Herz nehmen und es auf die Blume der Zeder legen und wenn man dir einen Krug Bier geben wird und er schäumt, das geht dich an, dann komm und suche mein Herz!“ (Motiv des Treuegelübdes.) Anup geht heim, tötet sein Weib und wirft ihre Leiche den Hunden vor; dann sitzt er, Staub auf dem Haupt, und trauert um seinen Bruder.

Dieser lebt inzwischen im Zederntal. Die Götter loben seine Keuschheit und gewähren ihm einen Wunsch. Er bittet um ein Mädchen, und sie schaffen gemeinsam eins für ihn. Er lebt mit ihr und vertraut ihr sein Geheimnis von dem Herzen in der Zedernblüte an. Aber ihr leichter Sinn, ihre Neugier und Lüsterheit lassen sie dem einzigen Verbot ihres Mannes zuwiderhandeln: sie kommt dem Meer zu nahe, die Wogen entreissen ihr eine Locke, die zu den Wäschern des Königs von Ägypten treibt. Der König lässt die Besitzerin suchen, macht sie schliesslich zu seinem Weib und lässt, um sie Batas Rache zu entziehen, auf ihren Wunsch die Zeder fallen.

Bata fällt tot nieder (Todesschlaf). Sein Bruder merkt das Unglück, wie ihm vorausgesagt war, am Schäumen seines Bieres und eilt ins Zederntal. Drei Jahre sucht er das Herz; im vierten findet er es endlich und gibt es dem toten Bata zu trinken. Da erwacht dieser und umarmt seinen Bruder (Wiederbelebung).

Dann verwandelt sich Bata in einen Apisstier und lässt sich von seinem Bruder an den Hof des Königs von Ägypten treiben. Der Stier gibt sich der Königin als Bata zu erkennen. Die Königin erschrickt

¹⁾ Die Kuh, die ihn zuerst warnt, vertritt die reuige Frau selbst, wie überhaupt die meisten Tiere des Märchens, in der Gestalt hilfreicher oder verderblicher Wesen, nahestehende Menschen vertreten.

und erreicht in einer Liebesstunde, dass der König den Stier töten lässt. Zwei Blutstropfen fallen am Tor des Palastes zur Erde; zwei riesige Sykomoren schiessen in einer Nacht auf (Hydren-Motiv). Wieder gibt sich in ihnen Bata zu erkennen, wieder bewirkt die Königin, dass die Bäume gefällt werden. Dabei fliegt ihr ein Splitter in den Mund, sie wird schwanger und gebiert Bata als ihren Sohn (Wiedergeburt-Motiv). Der König stirbt, Bata wird sein Erbe und lässt die Königin hinrichten. Nach dreissigjähriger Herrschaft hinterlässt er sterbend seinem Bruder Anup die Krone.

Ehe wir die einzelnen Motive auf ihre Verwandtschaft mit dem deutschen Brüdermärchen untersuchen, wollen wir zunächst den ganzen Inhalt und Aufbau dieser merkwürdigen Geschichte zu verstehen suchen, von der H. Schneider¹⁾ sagt: „Sieht man ganz von einem historischen oder mythologischen Kern ab und betrachtet die Geschichte ganz isoliert und für sich allein, so kann man zunächst versucht sein, nichts als eine äusserliche Verbindung heterogener Elemente, ein ideenflüchtiges Phantasiespiel in ihr zu sehen. Jede Einheit und Logik scheint zu fehlen Die Gestalten wechseln wie im Traum der Schauplatz ist ebenso unklar Trotzdem werde ich der Dichtung gegenüber nirgends die Empfindung vollkommenster innerer Einheitlichkeit, vollkommenster künstlerischer Beherrschung, vollkommenster logischer Entwicklung los. Nur liegen Einheit und Notwendigkeit nicht im bunten Bilderreigen an sich, sondern dahinter.“ Versuchen wir mit den Mitteln unserer psychoanalytischen Grundauffassung diesen verborgenen Sinn der Erzählung herzustellen, so erkennen wir zunächst in den verschiedenen Episoden der ägyptischen Erzählung gleichfalls Doubletten der einen Grundsituation, deren minder verhüllte Darstellung hier, zum Unterschied vom deutschen Märchen, vorangeht, während die entstellten Variationen im zweiten Teil folgen, um in immer erneuten Versuchen endlich die ersehnte Befriedigung des verpönten Wunsches doch durchzusetzen. So erweist sich der König des zweiten Teiles als sozial erhöhte Doublette des älteren Bruders und die böse Königin ist eine so deutliche Doublette der bösen Frau Anups, dass Schneider zu dem Schluss kommt: „Diese beiden Frauen sind geradezu eine Person.“ (S. 260). Und wie im deutschen Märchen der gehasste Bruder in immer neuer Gestalt, als Drache, Marschall und schliesslich in seiner wirklichen Rolle auftritt, so erscheint auch Bata als Stier, Baum und schliesslich in menschlicher Gestalt als Wiedergeburt seiner selbst, indem er sich aus der Mutter als sein eigener Sohn erzeugt. Sein nomineller Vater wäre dann der König, in dem wir eine Doublette des älteren Bruders erkannt haben, der ja nach dem Wortlaut des Märchens wirklich

¹⁾ „Kultur und Denken der alten Ägypter“, 2. Ausg., Leipzig 1909, S. 257.

an ihm Vaterstelle vertritt. Bata strebte also von Anfang an danach, die „Mutter“ zu verführen, die er ja im zweiten Teil in symbolischer Einkleidung immerfort verfolgt, was deutlich verrät, dass die Verleumdung durch sie am Anfang der Erzählung nur als eine Projektion seines Inzestwunsches aufzufassen ist. Enthüllt uns so der ägyptische Bericht den Grund der erbitterten Rivalität der Brüder als Neigung zu dem einzigen unersetzlichen Inzestobjekt¹⁾, so kennt er auch noch die entsprechende Strafe für die verbotene Realisierung dieser Neigung: die Entmannung. Dass diese ursprünglich durch den eifersüchtigen Nebenbuhler (Bruder, Vater) — und nicht in einer Art Geständnis des verbotenen Wunsches durch eigene Hand — erfolgte, zeigt uns nicht nur die vergleichende Mythengeschichte, sondern das ägyptische Märchen selbst, wenn auch nur in verhüllter und gemilderter Form. Dem in einen Apisstier, dem Symbol der männlichen Kraft, verwandelten Bata wird auf Befehl des Königs der Kopf abgeschlagen und die aus den Blutstropfen aufspriessenden, mit wunderbarem Wachstum begabten Sykomoren, deren Splitter die Fähigkeit menschlicher Befruchtung haben, werden gleichfalls unerbittlich gefällt. In beiden Motiven müssen wir auf Grund zahlreicher individualpsychologischer Erfahrungen und mythologischer Parallelen symbolische Darstellungen der bereits im ersten Teil vorgenommenen Kastration erblicken, welche die ursprüngliche Rache des eifersüchtigen Nebenbuhlers ist. Insbesondere das Abschlagen des Kopfes, das uns hier zunächst interessiert, ist schon an einem äusserlichen Detail als Ersatz für die Kastration kenntlich, nämlich an den fruchtbaren Blutstropfen, die sonst folgerichtig dem abgeschnittenen Phallus entspringen²⁾. Ist aber das Köpfen des Apisstieres durch den König ein symbolischer (verkleideter) Ausdruck der am Nebenbuhler vorgenommenen Kastration, so dürfen wir diese Be-

¹⁾ In einem albanesischen Märchen, das die Befreiung der einem Ungeheuer (Lubia) geopfertem Königstochter (entsprechend dem Drachenkampf des deutschen Märchens) behandelt, stellt sich heraus, dass der Held seine eigene Mutter gerettet (Rettungsphantasie) und zum Weibe genommen hat, während er den König, ihren Vater (= Ungeheuer) zufällig tötet und dessen Erbe antritt (Hahn, Griech. u. alb. Märchen, Leipzig 1864, Nr. 98). — Hier sei darauf hingewiesen, dass die Heroen der griechischen Sage: Perseus, Apollo, Bellerophon u. a. immer ein Ungeheuer (Gorgon, Minotaurus etc.) töten, wie der Sphynxtöter Ödipus seinen Vater.

²⁾ Bei der Entmannung des Uranos entsteht so Aphrodite — ähnlich wie Batas „künstliches“ Göttermädchen. Deutlichere Anklänge an das ägyptische Märchen zeigt die Erzählung von dem Zwitterwesen Agdistis, bei dessen Entmannung aus dem Blut ein Granatbaum (= neuer Phallus) entsteht; die Früchte desselben steckt Nana in ihren Busen, wovon sie schwanger wird und den Attis gebiert, der sich später, von seiner eifersüchtigen Mutter in Wahnsinn versetzt, unter einer Fichte selbst entmannt (wie Bata). Aus dem Blut entsprossen Veilchen. — An den Frühlingsfesten der Göttermutter wurde als Symbol der Kastration eine mächtige

deutung auch in das deutsche Märchen eintragen und finden es nun entsprechend, dass der junge König dem Bruder den „Kopf“ abschlägt, als er von dessen Stellvertretung in seinem Ehebett Kenntnis erhält. Die Wiederbelebung im deutschen Märchen entspricht der Wiedergeburt im ägyptischen. Aber auch die vorhergehende Köpfung des Bruders durch den Marschall werden wir im gleichen Sinne als Kastration des unerwünschten Nebenbuhlers fassen, wie anderseits das Abschlagen der Drachenköpfe¹⁾, und noch deutlicher das Ausschneiden der Drachenzungen, auf die Revanche hinweist. In diesem Zusammenhange glauben wir auch das Motiv des Treuegelöbnisses bei dem in den Baum gestossenen Messer als letzten, bereits ethisch umgewerteten Rest des alten Kastrationsmotivs zu erkennen. Das Messer entspricht demjenigen, mit dem Anup seinen Bruder verfolgt, aber auch dem zweischneidigen Schwert, das der Eindringling später zwischen sich und die Frau seines Bruders legt. Das Hineinstossen in den Stamm erscheint so als letzter Nachklang der Baumfällung (Kastration) und es wird begreiflich, wieso jeder der beiden an diesem Instrument wunschgemäß erkennen kann, dass der Bruder gestorben ist.

Wie im ägyptischen Märchen, so unterschieden wir auch im deutschen eine Reihe von aufeinanderfolgenden Szenen, die immer wieder in verschieden deutlicher Einkleidung die Rivalität mit dem Bruder um das gemeinsame inzestuöse Liebesobjekt und die Kastration des gehassten Nebenbuhlers darstellen.

In wie aufdringlicher Weise diese Urmotive den Märchenstoff ursprünglich beherrschen, zeigt in manchen Punkten noch deutlicher als das ägyptische Märchen die diesem zugrunde liegende Mythe von Isis und Osiris, an deren Hauptzügen wir uns orientieren wollen, ohne im einzelnen auf die ihr selbst anhaftenden Entstellungen und Komplikationen Rücksicht zu nehmen.

Fichte gefällt, wie im ägyptischen Märchen die aus dem Blut entsprossenen Sykomoren. — Agdistis selbst entsteht dadurch, dass des Zeus Same von der sich gegen die Gewalt sträubenden Kybele zur Erde floss; ebenso entsteht Erichthonios und andere Wesen aus verspritztem Samen, dem andere Male das Blut entspricht. Dass auch die Früchte dieses Phallusbaumes, die Nana in ihren Busen steckt, rein sexuell zu deuten sind, zeigt die Mythe von Zagreus, der unter dem Vorwand, sich zu entmannen, die Hoden eines Widders in den Busen der geschwängerten Deo warf.

¹⁾ Psyche, von der es charakteristisch heisst: „in demselben Wesen hasst sie das Untier und liebt sie den Gemahl“, wird von den Schwestern eröffnet, „dass ein schrecklicher, in vielen Knoten sich windender Drache mit giftgeschwollenem, blutrünstigen Halse und scheusslichem Kropfe heimlich des Nachts bei dir ruht.“ Die Schwestern raten ihr, nachts, wenn er schlafe, an sein Lager zu schleichen: „hebe kühn die Rechte empor und mit aller Kraft durchschneide mit jener zweischneidigen Waffe dem Drachen den Knoten, der Hals und Kopf verbindet.“

Der Erdgott Keb und die Himmelsgöttin Nut haben vier Kinder: zwei Söhne, Osiris und Set, und zwei Töchter, Isis und Nephthys. Isis ward das Weib ihres Bruders Osiris, Nephthys das des Set; Osiris aber beherrschte die Erde als König und wurde von seinem Bruder Set tödlich gehasst, der ihn durch List in eine Kiste lockte und diese in den Nil warf. Plutarchs Bericht begründet diese Feindschaft des Set gegen Osiris damit, dass dieser der Gattin des Set, seiner eigenen Schwester Nephthys also, unwissentlich beigewohnt hatte. Isis macht sich auf die Suche nach dem Leichnam des Gatten, findet ihn endlich und verbirgt ihn im Walde. Set entdeckt das Versteck und zerstückelt den Leichnam des Bruders. Isis sammelt die verstreuten Teile und setzt sie wieder zusammen; nur der Phallus fehlte, er war ins Meer getragen und von einem Fisch verschlungen worden (wie bei Bata). Sie ersetzt dieses fehlende Glied des Toten durch ein nachgebildetes aus dem Holz des Sykomorus (Baumphallus) und stiftet zum Andenken das Phallusidol. Mit Hilfe ihres Sohnes Horus, der nach späterer Überlieferung erst nach Osiris Tode von diesem erzeugt worden war, rächt Isis die Ermordung ihres Gatten und Bruders. Zwischen Horus und Set, die ursprünglich selbst Brüder waren, entspinnt sich ein erbitterter Kampf, wobei die Gegner einander gewisse Teile als kraftspendende Amulette entreissen; Set schlägt dem Gegner ein Auge aus und verschlingt es, verliert aber dabei die eigenen Genitalien (Kastration), die — nach einer Bemerkung Schneiders — ursprünglich gewiss auch von Horus verschlungen worden waren. Schliesslich wird Set gezwungen, das Auge wieder von sich zu geben, das Horus dem toten Osiris eingibt und ihn damit belebt, so dass er als Herrscher ins Totenreich eingehen kann.

Der Osirismythos, auf dessen Deutung wir hier nicht eingehen können, zeigt deutlich, dass der Nebenbuhler den Platz im Ehebett des Bruders ursprünglich wirklich ausgefüllt hat und dass seine Kastration durch den eifersüchtigen Bruder erfolgt. Ferner bestätigt sich hier die phallische Bedeutung der Sykomoren sowie die Auffassung ihrer Fällung als Entmannung, denn Isis lässt an Stelle des fehlenden Gliedes, welches wie das des Bata von einem Fisch verschlungen worden war, ein nachgebildetes aus Sykomorenholz anfertigen. Aber auch in symbolischer Einkleidung findet sich dieses Motiv in der Osiris-Sage. An der Stelle, wo die sterblichen Reste des Osiris ruhen, spriesst (nach Plutarch c. 15 squ.) eine Tamariske empor, die der König zu fällen befiehlt, um eine Säule daraus anfertigen zu lassen. Isis, die am Hofe dient, fordert die Säule und belebt den zerstückelten Leichnam des Osiris mit ihren Küssen, so dass er wieder Zeugungskraft erhält; sie wird Mutter eines Kindes mit schiefen und kraftlosen Beinen (Symbol der Kastration), einer Neuinkarnation des Osiris. Wir finden also auch

hier die inzestuöse Wiedergeburt aus der eigenen Mutter, wie bei Bata, Attis und vielen anderen, als wichtiges Motiv und verstehen auf Grund dessen auch das Motiv der Wiederbelebung im Märchen. Ist das Kopfab schlagen ein Symbol der „nach oben verlegten“ Kastration, so bedeutet das Wiederaufsetzen desselben den Ersatz des Phallus, wie in der Osiris-Sage; erfolgt die Wiederbelebung im deutschen Märchen durch Essen einer Wurzel, im ägyptischen durch Eingeben des auf dem Zedernbaum liegenden Herzens und in der Osirissage durch Verschlingen des ausgerissenen Auges, so verrät uns ein Rest des ursprünglichen Motivs im Horus-Set-Kampf, dass es sich eigentlich um die Einverleibung, das Wiedererlangen der verlorenen Genitalien handelt, welche die Wiedergeburt aus der eigenen Mutter und damit die Überwindung des Todes ermöglichen. So erklärt es sich, dass der Held nicht nur den toten Bruder (als seinen Sohn, d. i. aber als sich selbst) wiederbelebt, sondern auch die Prinzessin dem Reich der Unterwelt (das der Drache auch repräsentiert) entreisst. Nun wissen wir aber aus analytischer Erfahrung und mythischen Belegen, dass die Rettungsphantasie regelmäßig die Mutter betrifft und dürfen daher auch die darauf folgende erste Wiederbelebung des Helden als inzestuöse Wiedergeburt auffassen. Dies ist um so eher gestattet, als sowohl die Osiris-Mythe wie auch das Märchen von Bata die inzestuöse Bedeutung des umworbenen Sexualobjekts deutlich bezeugen. Setzen wir diese Deutung ins deutsche Märchen ein, so verstehen wir, dass von der Mutter der Brüder gar nicht die Rede sein kann, da sie hinter den anderen weiblichen Personen der Erzählung verborgen ist; wir begreifen aber auch die freiwillige Entsagung (Motiv der Enthaltung) vom Geschlechtsverkehr, wie sie in der einjährigen Abstinenz und im Motiv des Schwertlegens (*symbolum castitatis*)¹⁾ zum Ausdruck kommt, einerseits als Inzestablehnung, andererseits als ambivalente Busseinstellung nach erfolgter Tötung des Nebenbuhlers (Vater, Bruder). Aber nicht nur in der freundlichen Gestalt der Lebensspenderin und des ersehnten Sexualobjekts erscheint

¹⁾ Die allgemein übliche Zurückführung des Motivs der Schwerttrennung auf den historischen Brauch des Brautwerbers und der mit diesem symbolisch vollzogenen Ehezeremonie erklärt vor allem nicht die dabei verwendete spezielle Symbolik und scheint darum vielfach einer mythischen Auffassung weichen zu müssen, deren Grundlage F. v. Reitzenstein (*Zeitschr. f. Ethnol.* 1909, S. 641—683) in den Hochzeitsbräuchen von Naturvölkern nachgewiesen hat. Darnach dient das in den angeführten Überlieferungen als *symbolum castitatis* verwendete Schwert ursprünglich der Befruchtung in Form eines Holzes oder Stabes, den der Gatte in den ersten drei Nächten, deren er sich des Beischlafs enthält, zwischen sich und sein junges Weib legt. Aus Unkenntnis des Kausalzusammenhanges von Geschlechtsverkehr und Empfängnis überlässt er in den ersten Nächten gewissermaßen einem Gotte das *jus primae noctis* zur wunderbaren Befruchtung, nach deren vermeintlichem Eintritt er sich erst dem Geschlechtsgenuss hingeben darf.

die Mutter im Märchen, sondern auch in Gestalt der furchtbaren Todesgöttin, die einen wieder in den ewigen Schlaf (todesähnlicher Zustand des Drachenbesiegers; Versteinering) versetzen will, und die der Held überwinden muss wie die anderen bösen Mächte. Darum lässt Bata seine Mutter und Gemahlin, nachdem sie ihn wiedergeboren hat, hinrichten und im deutschen Märchen wird die Hexe verbrannt, nachdem sie den versteinerten Bruder wiederbelebt hat.

Wir brechen hier die Deutung ab, die sich im einzelnen noch weiter verfolgen liesse¹⁾, um einen allgemeineren Gesichtspunkt für die Psychologie der Mythenbildung zu gewinnen. Zu diesem Zwecke brauchen wir nur in der Reduktion der mythischen Personen auf die egozentrale Gestalt des Mythenbildners fortzufahren. Es muss uns auffallen, dass die beiden Brüder Zwillinge sind, die einander nicht nur körperlich „wie ein Tropfen Wasser dem andern“ gleichen, sondern auch in ihren Eigenschaften und Attributen (sie haben dieselben Tiere, gleiche Kleidung etc.), und auch nicht durch Namen unterschieden sind, sodass die Königin ihren Gemahl nur an einem künstlichen Zeichen erkennt. Wenn auf irgend etwas der Begriff der Doublette passt, so ist es auf die beiden Brüder, von denen der eine ein genauer Abklatsch des andern ist. Mit dieser Reduktion der beiden Brüder auf eine Person²⁾ ginge aber der Hauptsinn der Erzählung, die Rivalität der Brüder um das gemeinsame Liebesobjekt verloren, wenn wir uns nicht erinnerten, dass ursprünglich der eine Bruder ein älterer gewesen ist und am jüngeren Vaterstelle vertrat, wie im Märchen von Bata noch deutlich gesagt ist. (Als Rest dieser älteren Fassung spricht das deutsche Märchen an einer Stelle noch vom „jüngeren“ Bruder, obwohl es Zwillinge voraussetzt). Aber auch im deutschen Märchen repräsentiert der Drache, der Ansprüche auf die Prinzessin erhebt, und der alte König, der sie nicht hergeben will, den Vater, wie ja die umworbene Frau nach unserer Deutung die Mutter vertritt. Beide Annahmen werden vollauf bestätigt durch Varianten

¹⁾ Abgesehen von weiteren psychologischen Deutungen verzichten wir auch auf jede naturmythologische Interpretation, die etwa möglich wäre. So ist nicht auszuschliessen, dass die im Zeitabstand eines Jahres bald schwarz bald rot ausgeschlagene Stadt auf eine bestimmte Sonnen-Konstellation (oder Mondphänomen?) Bezug hat, ebenso wie es auffällig bleibt, dass die Herbeischaffung des Krautes zur Wiederbelebung des Sonnenhelden genau 24 Stunden in Anspruch nimmt. Berücksichtigt man noch das verkehrte Aufsitzen des Kopfes beim Erwachen und seine Umkehrung am Mittag (wo die Sonne sich zum Abstieg wendet), so wird die Gestaltung einzelner Motive durch Anlehnung an Naturvorgänge wahrscheinlich. Doch schliessen diese Bedeutungen den psychologischen Sinn der Erzählung keineswegs aus, erfordern ihn vielmehr zum Verständnis der menschlich eingekleideten Erzählung und der mythenbildenden Triebkräfte, die sich kaum in der Schilderung von Naturvorgängen erschöpfen können.

²⁾ In einzelnen Märchen dieser Gruppe tritt tatsächlich nur ein „Bruder“ auf. Vgl. z. B. in „Schwedische Volkssagen“ übers. v. Oberleitner S. 58 ff.

des Brüdermärchens, die damit beginnen, dass ein eifersüchtiger König seine Tochter von der Welt abschliesst, diese aber doch auf wunderbare Weise (Inzest-Befruchtung) empfängt und Mutter der Zwillingbrüder wird, die sie aussetzt; einer der Brüder heiratet dann, wie im mitgeteilten Märchen von der Lubia (S. 47, Anmerk. 1), in der Königstochter seine Mutter und erbt nach dem Tode des alten Königs (des Vaters) das Reich. Es handelt sich also in diesen Märchen um eine Verschiebung der ursprünglich dem Vater geltenden feindseligen und eifersüchtigen Regungen auf den älteren, bevorzugten Bruder (und auf die Schwester, statt der Mutter), welche Ersetzung sich im Osirismythos mit seiner aneinander gereihten Familiengeneration noch verfolgen lässt¹⁾. Diese mythische Verschiebung spiegelt ein Stück primitivster Kulturleistung wider, die mit der Nivellierung der früher so ungleichen Gegner zu Zwilling-Doubletten einen ethisch befriedigenden Abschluss in den pietätvollen Brüdermärchen gefunden hat.

Aber die auf der fortschreitenden Verdrängung dieser primitiven Regungen beruhende Entwicklung macht bei dieser Form der Milderung nicht halt, sondern schafft weiter verhüllte Ausdrucksformen, die uns auf Grund der psychologischen Deutung des Brüdermotivs verständlich werden. Auf die innigen Beziehungen der Siegfriedsage zu unserem Märchen haben bereits die Brüder Grimm in ihren Anmerkungen hingewiesen²⁾. Hier sei nur hervorgehoben, dass Siegfried die vom Drachen erlöste Jungfrau³⁾ verlässt, wie der Held des Märchens, dass er aber dann wie dieser versucht, die Stelle im Ehebett des Nebenbuhlers einzunehmen, ja schliesslich von Gunther direkt aufgefordert wird, ihm die übermächtige Magd zu bezwingen. Auch Siegfried legt ein zweischneidiges Schwert zwischen sich und das Weib, aber der schmachliche Tod, den er erleidet, spricht noch deutlich dafür, dass er ursprünglich wirklich der begünstigte

¹⁾ Der Osirismythos zeigt auch noch bei Verfolgung seiner Entwicklung wie aus dem ursprünglichen Mörder des Bruders sein Rächer wird. Ursprünglich ist Thout, neben Set, der Mörder des Osiris; später tritt er im Kampfe des Horus gegen Set als Arzt und Schiedsrichter auf, der aber schon zu Gunsten des Horus entscheidet. Schliesslich ist er direkt zum Parteigänger des Osiris geworden und kämpft für ihn gegen Set (vgl. Schneider l. c. S. 445 ff.)

²⁾ W. Mannhardt (Germ. Mythen S. 214 ff.) hat die Übereinstimmung unserer Märchengruppe mit der im Mahabharata erzählten indischen Sage aufgezeigt, die erzählt, „dass Indra nach des Drachen Ahi Tode (nach Vritras Ermordung) sich in die Verbannung begibt, ein anderer nimmt seinen Platz ein und will sich mit des Gottes Gattin vermählen, da kommt Indra zurück und tötet den Eindringling“. Mannhardt meint, dass „der andere auf eine dem Indra so nahe verwandte und verbrüderete Gestalt wie Agni zurückgehen“ werde. Agni heisst Indras Zwillingbruder und ein „Enkel der Fluten“ (apâm napât). — Ferner macht Mannhardt auf ähnliche Züge in den Mythen von Freyr, Thor und Odhin aufmerksam (S. 221—223).

³⁾ Ihr todesähnlicher Schlaf entspricht dem Motiv der Versteinerung im Märchen und weist auf ihre mütterliche Rolle gegenüber dem Helden hin, die auch aus anderen Anzeichen ersichtlich ist.

Nebenbuhler sein musste. Nur ist hier das Verhältniß der Rivalen zur Blutsbrüderschaft abgeschwächt¹⁾. Noch weiter geht die Milderung des anstössigen Verhältnisses in einer Gruppe deutscher Sagen, die uns nur in späten Handschriften überliefert sind: den Ortnit-Wolfdietrich-Epen. Ortnit gewinnt mit Hilfe seines Vaters, des Zwergkönigs Alberich, die keinem Freier zugängliche Tochter des Heidenkönigs Machorel und entführt sie in seine Heimat (Gardasee). Der alte Heidenkönig sendet, Versöhnung heuchelnd, reiche Geschenke, darunter zwei junge Lindwürmer (Zwillingsmotiv), die herangewachsen das Land verwüsten. Ortnit will die Ungeheuer, trotz Abratens seiner Gattin bestehen und heisst sie, wenn er fallen solle, seinem Rächer die Hand reichen. Ohne Gefolge reitet er in den Wald versinkt aber in so tiefen Schlaf (Versteinerung), dass ihn weder das Nahen des Ungeheuers noch das Bellen und Scharren seines Hundes (hilfreiches Tier) weckt. Er findet durch den Lindwurm den Tod.

Ihn rächt in der uns überlieferten Sagenverknüpfung der junge Held Wolfdietrich, in dessen Kindheitsgeschichte die Motive des Vaters, der seine Tochter abschliesst, die Verleumdung der Frau durch den abgewiesenen Freier, die Aussetzung u. a. in bekannter Bedeutung hineinspielen. Im Kampf mit seinen Brüdern um das Erbe flieht Wolfdietrich zu Ortnit um Hilfe. Als er dessen Tod erfährt, zögert er nicht, ihn zu rächen. Wie der zweite Bruder im Märchen verfällt er fast dem gleichen Schicksal, vermag sich aber im entscheidenden Moment durch das Schwert Ortnits zu retten. Er besiegt den Drachen, wie auch die aufrührerischen Vasallen und erhält zum Lohne dafür die Hand von Ortnits Witwe, mit deren Unterstützung er die Brüder besiegt und sein Reich erobert. — Wir erkennen leicht die bekannten Züge unseres Märchens wieder und müssten daraus schliessen, dass Wolfdietrich den Tod seines Bruders rächt und dessen Witwe heiratet. Das ist nun allerdings, wenn auch nicht in der oberflächlichen historischen, so doch

¹⁾ In diese Gruppe gehört nach Grimms Anmerkungen auch die Sage von den Blutsbrüdern, von denen der eine die Stelle bei der Frau des andern einnimmt, aber ein Schwert dazwischen legt, und schliesslich vom Aussatz befallen wird (nach Grimm = Versteinerung), wovon ihn der treue Freund durch das Blut der eigenen Kinder befreit. Diese werden dann vom Geretteten durch ein Wunder wieder belebt. Ebenso gehört hierher das Märchen vom „treuen Johannes“ (Nr. 6), zu dessen Rettung aus der Versteinerung (Wiederbelebung durch Blut) der König seinen eigenen Söhnen den Kopf abschlägt, den ihnen der treue Johannes wieder aufsetzt. In einer Version ist dieser selbst des Königs Ziehbruder. — Auch das Märchen vom „Lebenswasser“ (Nr. 97) und manches andere würde auf Grund unserer Deutung in vielen Punkten verständlich. — Der Einreihung all dieser Überlieferungen in die Gruppe der Brüdermärchen entsprechend nimmt Wundt (Völkerpsych. II. Bd. 3. Teil, Leipzig 1909, S. 271 ff) den „Begriff des Zwillingsmärchens in einem weiteren Sinne“, indem er darunter „alle die Märchen- und Mythenstoffe zusammenfasst, in denen zwei Persönlichkeiten, die der gleichen Generationsstufe angehören, durch ihre Handlungen in ein freundliches oder feindliches Verhältniss treten . . .“

in der zugrunde liegenden mythischen Schichte der Erzählung nachweisbar und den Forschern längst bekannt. Wenn wir Jiriczeks zusammenfassender Darstellung der „Deutschen Heldensage“ folgen (Sammlg. Göschen Nr. 32)¹⁾, so erfahren wir, dass in der uns vorliegenden Überlieferung zwei Sagen verschiedenen Ursprungs, die miteinander nichts zu tun hatten, verbunden seien: eine mythische von Ortnit und die historische von Wolfdietrich, wobei dieser an Stelle einer der Ortnitsage angehörigen mythischen Figur getreten sei. Eine reinere Fassung der Ortnitsage wäre bruchstückweise in der Thidreksage erhalten, wo König Hertnit im Kampf mit einem Drachen erliegt, ein Held (Thidrek von Bern) den Drachen besiegt und die Witwe heiratet. „Aus Andeutungen und Sagentrümmern skandinavischer Überlieferung lässt sich eine ältere Gestalt der Sage erschliessen, wonach der Bruder des Gefallenen die Rächerrolle übernimmt. Dieses mythische Brüderpaar heisst im Nordischen ‚Haddingjar‘, deutsch lautgerecht ‚Hartungen‘, vgl. den Namen Hartnit (Hertnit), woraus das mhd. Ortnit entsteht ist. Von diesen Namen geleitet, hat Müllenhoff in scharfsinniger Weise den Zusammenhang der Hartungensage mit einem ostgermanischen Dioskurenmythus erschlossen“ (Jiriczek S. 146 f.)²⁾. Ist hier das ursprünglich brüderliche Verhältnis der beiden Helden durch vergleichende Mythenforschung festgestellt, so erkennen wir auf Grund unserer Deutung hinter dem pietätvollen Rächeramt das eigentlich rivalisierende Verhältnis und wissen, dass im tieferen Sinne einer psychologischen Deutung der benachteiligte Bruder den begünstigten Nebenbuhler in Drachengestalt erschlägt, um dessen Witwe zu besitzen, ganz wie der Ödipus der griechischen Mythe. Die Ersetzung des Bruders durch ein Ungeheuer stellt dabei eine besondere Form des Zweikampfes mit dem unkenntlichen Vater dar, der in zahlreichen Überlieferungen — auch von Ortnit und seinem übermächtigem Vater Alberich — berichtet wird³⁾. Dieser unerkannte Zweikampf selbst ist das Gegenstück zum unerkannten (in-zestuösen) Geschlechtsverkehr, der in unserer Märchengruppe durch das Motiv des Gattentausches (abgeschwächt durch das *symbolum castitatis*) vertreten ist.

¹⁾ Man vgl. auch die jüngste Spezialarbeit von H. Schneider: „Die Gedichte und die Sage von Wolfdietrich“. München 1913.

²⁾ Auch das Dioskuren-Motiv selbst, die Rächung der geraubten und geschändeten Schwester durch ein Brüderpaar, das sich bei verschiedenen Völkern findet, hat ursprünglich den Kampf zweier (Zwillings-) Brüder um die gemeinsam geliebte Schwester (resp. Mutter) zum Inhalt, der mit der Kastration des Gegners geendet haben mag, wovon ein Nachklang im Sinne der scharfsinnigen Vermutung des Naturmythologen Schwartz noch im Namen des griechischen Dioskuros Kastor (von *castrare*) enthalten sein soll.

³⁾ Dies zeigt hübsch ein (v. R. Köhler, Kl. Schr. I, 21 ff mitgeteiltes) gälisches Märchen (Variante zum Grimmschen Märchen Nr. 21), wo zwei Brüder um eine Ritterstochter freien und unerkannt miteinander kämpfen.

So führt also das Märchen in letzter Linie auf den primitiven Familienkonflikt mit dem übermächtigen Vater zurück und stellt für den benachteiligten Sohn oder Jüngsten in verhüllter Einkleidung eine Wunschkorrektur der unlustvollen Realitätsanpassung dar. Wenn wir darum bemerkt haben, dass die Mythenbildung mit der fortschreitenden Milderung urzeitlicher Greuel zu pietätvoller Menschenachtung und Nächstenliebe ein Stück der ethischen Kulturentwicklung widerspiegle, so darf nicht unerwähnt bleiben, dass daneben unbedenklich alte Reste primitiven Affektlebens im Märchen fortleben. Es zeigt so allerdings die Entwicklung ethischen Empfindens, aber nicht in der Form, wie sie sich wirklich vollzogen hat, nämlich mit Verzicht auf ehemalige Lustquellen und endlicher Anpassung an die harten Forderungen der Realität, sondern immer noch mit Festhaltung an den alten primitiven Befriedigungsarten, die in der Form verhüllter Wunschphantasien unter der moralischen Oberflächenschichte symbolisch Erfüllung finden.

Ein für das Märchen typisches Beispiel hierfür, das zugleich den primitiv-menschlichen Kern der mythischen Einkleidung enthüllt, hat uns die Aufzeigung des Stammbaums der Brüdermärchen geliefert. Es lebt darin, wie letzten Endes in fast allen mythischen Gebilden, die alte unumschränkte Macht des Pater familias fort, gegen die sich der Sohn in einer ursprünglichen Schichte der Phantasiebildung erfolgreich auflehnt. Stand dem Vater, wie es die primitiven Verhältnisse voraussetzen, unumschränktes Recht über das Leben der männlichen Familienmitglieder (einschliesslich der Söhne) und über den Leib der weiblichen (einschliesslich der Töchter) zu, so ist es begreiflich, dass das Streben des Sohnes dahin ging, diese Vorrechte des „Vaters“ für sich in Anspruch zu nehmen, und zwar zunächst durch entsprechende Handlungen, welche jedoch die väterliche Machtentfaltung noch stärker herausforderten. Der Vater kann von dem Recht, die ihm unbequemen erwachsenen Söhne als Nebenbuhler um die Macht aus dem Verband auszustossen oder als sexuelle Rivalen zu kastrieren, ausgiebigen Gebrauch gemacht und auf diese Weise die entsprechenden Revanchegeanken des Sohnes zu intensiven Rachegeulüsten gesteigert haben. Dieses Stadium der Kulturentwicklung spiegeln nach einem Gedanken Freuds die zahlreichen Märchen wieder, in denen die herangewachsenen Söhne, wie in unserer Gruppe, vom Vater (oder älteren Bruder) ausgetrieben werden (Aussetzung), um sich in fremden Reichen Ruhm und Weib zu erringen. Während aber in früher Kulturentwicklung die Wirklichkeit tatsächlich diese Opfer und Anstrengungen vom Sohn gefordert hat, sucht er sich in der Phantasiebildung gleichsam dafür zu entschädigen, indem er die neue Heimat nach dem Bilde der alten verlorenen, den fremden König, in dessen Dienste er tritt, mit den Zügen des eigenen Vaters (Familienroman), die begehrten und eroberten Liebesobjekte

nach dem Typus der vergebens ersehnten inzestuösen bildet. So wird der Held des ägyptischen Brüdermärchens, der die Mutter verführen will, vom bevorzugten Rivalen (Vater, Bruder) ausgetrieben (Verfolgung mit gezücktem Messer), oder entmannt (Selbstkastration), oder getötet (Aufenthalt im Zederntal). Das Bild der Mutter folgt ihm aber überall hin; er lebt mit dem Götterweib, bis sie ihm durch den König entzogen wird, in dem wir eine Vaterimago erkannten. Der Held folgt ihr an den Hof, was nichts anderes darstellt als die wunschgemäße Wiederkehr in das (unkennlich gemachte) Elternhaus, wo der Sohn nunmehr am Deckbild fremder Personen die unerlaubten und von der Realität versagten Wunschbefriedigungen durchsetzen kann. Das gleiche Schema von der rücksichtslosen Durchsetzung des am meisten benachteiligten jüngsten Sohnes zeigt eine Reihe von Märchen, sowie die Mehrzahl der Mythen in einer ursprünglichen Schichte, die jedoch im Verlauf des Kulturfortschritts und der damit verbundenen Ein- und Unterordnung des Menschen unter die obrigkeitlichen Gewalten von den ambivalenten Gegenregungen der Reue und Pietät im Sinne der väterlichen Einstellung überlagert wird ¹⁾. Auf dieser Stufe der Mythenbildung treten dann die ethisch hochwertigen, psychologisch sekundären Motive der Vaternache, der Bruderliebe, der Verteidigung der Mutter oder Schwester gegen lästige Angreifer in den Vordergrund. So lange die rücksichtslos sexuellen und egoistischen Urmotive das bewusste Handeln und Denken des Menschen beherrschen dürfen, hat er weder die Nötigung, noch die Fähigkeit zur Mythenbildung. Erst dem allmählichen Verzicht auf reale Durchsetzung dieser Regungen geht die Ersatzbefriedigung in der Phantasiebildung parallel, deren jeweilige Kompensationen es gewissermaßen dem Menschen ermöglichen, einzelne Regungen fortschreitend und erfolgreich zu unterdrücken. Die mythische Erzählung, wie sie ins Bewusstsein eintritt, ist jedenfalls kein unentstellter Ausdruck der primitiven Regungen, da sie sonst nicht bewusstseinsfähig werden könnte, andererseits wird sie aus demselben Grunde nicht von der menschlichen Familie erzählt, was noch immer zu anstössig wäre, sondern

¹⁾ Gewiss gibt es, wenn auch in beschränkterem Maße, ursprünglich von gehemmten Wunschregungen des Vaters ausgehende Phantasiebildungen. Besonders scheinen hierher die zahlreichen Mythen und Märchen zu gehören, welche die sexuelle Verfolgung der Tochter durch den Vater zum Inhalt haben und deren oft hochkomplizierte Wunschmechanismen Zeugnis davon ablegen, wie schwer diese primitiven Verzicht dem Menschen fallen. Das Schema ist in ähnlicher Weise wie beim Sohnesmythus die Ersetzung der Familie: Ein König verfolgt seine Tochter mit Liebesanträgen, sie flieht und gelangt nach mancherlei Abenteuern zu einem König, der sie heiratet, in dem man aber eine mehr oder weniger deutliche Doublette des Vaters erkennt. — Auch in Wirklichkeit wird die Tochter, die sich der sexuellen Gewalt des Vaters durch die Flucht entzogen hat, dem Manne gegenüber, der sie aufnimmt und schützt, in ein kindliches Abhängigkeitsverhältnis geraten.

auf überirdische Wesen bezogen, seien es nun die rätselhaften, mächtigen Himmelskörper, oder die dahinter waltend gedachten Götter oder die zu solchen erhöhten Heroen. So erklärt sich vielleicht der Widerspruch, dass die Mythen bewussterweise naive Naturerkenntnis darstellen und vermitteln konnten, während die Form der mythischen Erzählung rein menschliche Elemente bilden, deren besondere affektive Stauung die eigentliche Triebkraft für die Mythenbildung abgibt.

Unter diesem Gesichtspunkt wäre die Mythen- und Märchenbildung eher als ein Negativ der Kulturentwicklung zu betrachten, gewissermaßen als Ablagerungsstelle der in der Realität unverwendbar gewordenen Wunschregungen und unerreichbaren Befriedigungen, auf die das heutige Kind zugunsten der Kultur ebenso, wenn auch schwer und ungern, verzichten lernen muss, wie seinerzeit der primitive Mensch. Diese Funktion der Aufnahme und symbolisch eingekleideten Befriedigung sozial unverwendbarer Triebregungen teilt aber der Mythos mit der Religion, mit der er lange eine untrennbare Einheit gebildet hat. Nur haben es die wenigen grossen Religionssysteme der Menschheit in der Umwandlungs- und Sublimierungsfähigkeit dieser Triebe, in dem Grade der Verhüllung ihrer Befriedigung und in der dadurch ermöglichten ethischen Höhe der Gesinnung zu einer Vollkommenheit gebracht, die sie weit über den primitiven Mythos und das naive Märchen, mit denen sie doch die wesentlichen Triebkräfte und Elemente gemeinsam haben, hinaushebt.

III.

Religionswissenschaft.

Die Religion ist nicht von jeher die unzertrennliche Begleiterin der Menschheit gewesen, vielmehr hat in der Entwicklungsgeschichte ein präreligiöses Stadium einen breiten Raum eingenommen und mit diesem müssen wir uns zunächst beschäftigen, um einen Einblick in die psychische Genese der Religion zu erlangen.

Die den Menschen beherrschende Einstellung war in dieser Epoche die animistische, d. h. die Primitiven bevölkerten die Welt mit Wesen, denen sie Leben und Beseeltheit, wie sich selbst zuschrieben; die Erkenntnis unbelebter Objekte der Aussenwelt ging ihnen noch ab. Um zu dieser Auffassung zu gelangen, musste sich der Mensch erst die Fähigkeit erwerben, zwischen den Vorgängen der Aussenwelt und den endopsychischen Wahrnehmungen scharf zu unterscheiden. Solange die Zweiteilung in Innen- und Aussenwelt, Ich und Nicht-Ich nicht vollständig ausgebildet war, konnte sich die Erkenntnis nicht befestigen, dass die auf halluzinatorischem Wege herstellbare psychische Realität von der mit den Sinnen wahrgenommenen objektiven verschieden ist. Erst schrittweise erzwingt sich die Realität nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch die Anerkennung ihrer selbständigen Existenz, so dass der Notwendigkeit, sie mit den ihr angemessenen realen Mitteln zu beherrschen, nicht bloß reflektorisch Folge geleistet wird. Mit fortschreitender Realanpassung musste auf das bisherige, durch die Vertauschung der objektiven mit der psychischen Realität begründete Allmachtsgefühl zum grossen Teile verzichtet werden und dasselbe rettete sich nun auf das Gebiet der endopsychischen Befriedigung, ins Phantasieleben.

Hier ist also der Ausgangspunkt aller jener Bildungen zu suchen, welche darauf abzielen, dem Menschen die Lustbefriedigungen, die er dem Kulturfortschritt opfern musste, auf einem der Realität entzogenen, psychisch autonomen Gebiet zu gewährleisten. Die Phantasiebefriedigung hat zunächst wohl noch keine differenzierten Formen, erst allmählich gewinnt sie fest umrissene Gestalt.

Als unmittelbare Vorstufen der Religion gelten der Totemismus und die Tabuvorschriften. Für beide ist charakteristisch, dass ihnen die Voraussetzung der Existenz höherer Wesen nicht innewohnt, sondern dass ihre Gebote und Verbote als selbstverständlich und in sich begründet auftreten. Wenn wir die in ihnen enthaltenen Einschränkungen und Verbote in ihren wesentlichen Formen betrachten, so finden wir, dass sie dazu dienen, der Realisierung bestimmter Wünsche die Gelegenheit zu entziehen. Die Aufstellung dieser Regeln lässt also einerseits erkennen, dass man das allgemeine Vorhandensein dieser Wünsche annahm, andererseits, dass man jede Versuchung nach Kräften vermeiden wollte. Sie sollen einen mit grosser Mühe und Energieaufwand zustande gebrachten, für das Wohl der Gesamtheit auch sehr wichtigen Verzicht sichern. Wenn die Auffassung der Psychoanalyse richtig ist, dass die wesentliche Voraussetzung der Kultur in der Verdrängung intensiv lustbetonter, aber jeder sozialen Entwicklung entgegenwirkender Strebungen besteht, so muss das durch die primitiven Verbote Betroffene als tiefste Schichte des Unbewussten wiederkehren. Tatsächlich stellt sich als eine der wichtigsten Funktionen des Totemismus die Verhinderung des Inzestes dar und der bedeutsamste Fall des Tabu, das Tabu der Herrscher, ist deutlich darauf berechnet, die Gewaltanwendung gegen das Oberhaupt, das ja ursprünglich mit dem Familienoberhaupt zusammenfiel, unmöglich zu machen.

Als Folge dieser Verbote und der stets aufs neue andrängenden Auflehnung dagegen stellte sich eine psychische Spannung her, die von dem Individuum als Angst empfunden wurde. Als Mittel zur psychischen Ausgleichung dieser Spannung bot sich der Mechanismus der Projektion in die Aussenwelt dar, wodurch der Konflikt erledigt und die bisher unbestimmte Angst auf imaginäre Objekte geworfen werden konnte. Dies war um so leichter möglich als die animistische Anschauung den Projektionsmechanismus vorgebildet hatte, so dass die auf Grund dieser Anschauung entstandenen, die Aussenwelt bevölkernden beseelten Wesen dadurch zu Dämonen wurden, dass man ihnen den Willen und die Macht zu schaden zuschrieb. Mit dem Dämonenglauben ist die erste religiöse Stufe erreicht. Hand in Hand mit ihm geht die Ausgestaltung der Magie und Zauberei als Techniken, welche die Beeinflussung der Dämonen erzielen sollen, teils in der Absicht sie zu verschrecken, teils um sie unterwerfen oder gnädig stimmen zu können.

Der Dämonenglaube erhielt dadurch eine neue Richtung, dass die Geister zu eindrucksvollen Naturvorgängen und den Himmelskörpern in Beziehungen gesetzt wurden; damit begann der Aufbau der Mythologie, während die Magie ihre Fortsetzung in Kult und Ritus findet. Überall aber lassen sich noch bis in die feinsten Ausläufer die ursprünglichen Totem- und Tabuanschauungen erkennen.

Die Bedürfnisse, einerseits die Vorgänge der Natur sich durch Vermenschlichung näher zu bringen und andererseits die eigenen menschlichen Gefühlskonflikte durch das Hinausverlegen in die Natur zu erledigen, trafen in der Tendenz zur Mythenbildung zusammen. Die bisher unbestimmt vorgestellten Dämonen nehmen die charakteristischen Züge der einzelnen Naturphänomene an und werden in Beziehungen zu einander gebracht, die den menschlichen nachgebildet sind und gleichzeitig die gegenseitige Einwirkung jener Naturvorgänge aufeinander darstellen sollen. Dadurch werden die Dämonen nach und nach zu Göttern erhoben. Da die versagten und später verdrängten Wünsche die Phantasie immer aufs neue anspornen, werden, solange der mythenbildende Prozess überhaupt noch im Flusse ist, denselben Naturvorgängen stets neue Gestalten und Geschichten unterlegt und daraus erklärt sich die Vielgestalt im Pantheon aller antiken Religionen.

Die soziale Funktion der Mythologie ist es also, die schädlichen verdrängten Triebe soweit es geht auf den Weg der Phantasiebefriedigung zu leiten und ihre Hinausweisung aus der Realität zu befördern. Da aber auch ein Stück der ursprünglichen tatsächlichen Befriedigung gebieterisch ihr Recht fordert, werden dazu nach dem Prinzip der Wiederkehr des Verdrängten aus dem Verdrängenden gerade jene Einrichtungen benützt, welche zur Verhütung der Durchsetzung geschaffen worden waren. So wurden die Strebungen, denen die mythenbildende Phantasie einen Ausweg eröffnet hatte, der die Gesamtheit — Horde, Stamm, Volk, Staat — vor ihrer Verwirklichung schützen sollte, durch die andere Hälfte der Religion, nämlich durch Kult und Ritus erst recht wieder zurückgeführt. Die Religion ist eben, wie jedes Produkt des Konfliktes zwischen Unbewusstem und Verdrängung, eine Kompromissbildung. Der Zwiespalt, der darin liegt, dass sie den Weg zur Gesittung frei macht und doch das Kulturfeindlichste unter gewissen Bedingungen gestattet, begleitet sie auf ihrem ganzen Entwicklungsgange. Zuzeiten kann der Kompromiss auch völlig missglücken und der religiöse Fanatismus, der dann zur Herrschaft gelangt, ist ein Werkzeug der Vernichtung für alles, was die Existenz der menschlichen Gesellschaft ermöglicht.

Aber schon auf der allerersten Stufe begegnen wir diesem inneren Zwiespalt. Noch ehe es religiöse Mythen oder Ritual gab, wurde das Tabu der Herrscher nicht nur dazu benützt, um ihre Person zu schützen, sondern auch um sie durch das strenge Zeremoniell auf das gründlichste zu quälen. Die Tötung des Totemtieres, die gewöhnlich streng verboten ist, wird an gewissen Festtagen nicht nur gestattet, sondern geradezu als religiöse Pflicht gefordert. Aus diesem Brauch entwickelt sich das Opfer, wobei als Motivierung hinzutritt, dass der Mensch das, was er sich versagen musste, dem Gotte abtrat, um es später zu feier-

lichen Anlässen sich selbst als Diener und Stellvertreter des Gottes zu gestatten¹⁾. Das Opfer geht daher auf die Voraussetzung der Identifizierung mit der Gottheit zurück; ganz in diesem Sinne sagt auch S. Reinach (Orpheus p. 63): „Si les legendes humanisent les dieux, les rites tendent à diviniser les hommes.“ So konnte bei den zu göttlicher Ehrung gefeierten Festen auch der streng verpönte Inzest als heilige Orgie wieder aufleben.

Diese Wiederkehr des Verbotenen ist kein einfacher Rückfall, der das Antisoziale wieder aufleben lässt, sondern zu ihrer Ermöglichung ist der Umweg über Phantasievorstellungen Bedingung; und wenn sie auch den Bereich des rein Psychischen verlassend schliesslich in Handlungen auslaufen, so sind diese doch ganz mit phantastisch-symbolischen Elementen durchsetzt. Zur Erleichterung dieses Kompromisses zwischen Phantasie und Wirklichkeit wird die kultische Handlung in Hinsicht auf Zeit und Ort aus dem Alltag herausgehoben und über ihn erhöht. Dadurch wird das Übergreifen in die gewöhnlichen sozialen Beziehungen gehindert, so dass trotz Durchsetzung des Unerlaubten keine Friktion mit den kulturellen Anforderungen droht.

Alle diese religiösen Übungen haben als Kompromissprodukte ein Doppelantlitz: Ihre Wirkung besteht in der Ermöglichung des Verzichtes auf gesellschaftsfeindliche Triebbefriedigung, ihr Wesen liegt in deren Gestattung, teils bloss in der mythenschaffenden Phantasie, teils durch kultische und rituelle Ausübung der in dieser Phantasie dargestellten verbotenen Akte.

Mit den steigenden Ansprüchen der Verdrängung wird auch die eingeschränkte festliche Art der Begehung als anstössig empfunden und nicht mehr in unverhüllter Form gestattet. An ihre Stelle treten eine Reihe ritueller Akte, welche in mannigfacher Variation die ursprünglichen Handlungen in symbolischer Umschreibung wiederholen. Ähnlich erfährt das religiöse Zeremoniell bei seiner Entwicklung aus den primitiven Vorschriften immer weiter gehende Entstellungen, die nicht selten die vollständige Ablösung vom ursprünglichen Sinn erreichen können. Unter diesen Zeremonien heben wir eine besonders interessante Gruppe hervor, die wir überall, von den primitivsten bis zu den höchst entwickelten Verhältnissen antreffen. Es sind dies die verschiedenen Reinigungs-Sühne- und Busshandlungen, welche das unterirdisch alle Religionen durchziehende Schuldgefühl verraten. Dieses vollkommen regelmäßige Vorhandensein des Schuldgefühls beweist uns, dass das ganze Gebäude der Religion auf der Grundlage der Triebverdrängung errichtet ist.

¹⁾ „Was der Mensch nicht ist, aber zu sein wünscht, das stellt er sich in den Göttern als seiend vor.“ (Feuerbach.)

Eine andere Ausgestaltung der religiösen Akte knüpft an die bereits erwähnte Magie an. Die magische Beeinflussung besteht darin, dass ein gewünschter Effekt durch Handlungen oder Reden (Formeln) herbeigeführt werden soll, welche irgend einen assoziativen Zusammenhang mit ihm haben, aber keineswegs ausreichend sind, um ihn nach den Naturgesetzen zu erzeugen; z. B. die Schädigung eines Feindes durch Verletzung seines Abbildes. Dieses Hinwegsetzen über die Naturgesetze ist der Rest des Allmachtsgefühles, das seine Quelle in der Überschätzung der psychischen Realität hatte und auf das der Mensch, soweit die Realitätsanpassung ihn dazu zwang, verzichten musste. Die Magie hat zur Voraussetzung den Glauben, dass die Kraft der Wünsche allein ausreiche, um schwierige, oft unmögliche Veränderungen in der Aussenwelt zu erwirken. Der Glaube an die Allmacht der Gedanken gipfelt in der Überzeugung an die Macht des Wortes, die so tief wurzelte, dass man es für genügend hielt, den Namen einer Person auszusprechen, um auf sie im gewünschten Sinne einzuwirken. Diese Vorstellung von der Zauberwirkung des Wortes ist die Grundlage des Gebetes; denn mit Aufgeben der Vorstellung einer direkten Beeinflussung durch das Wort tritt an deren Stelle die an ein persönlich gedachtes, übernatürliches Wesen gerichtete Bitte, welche sich auf zweifache Weise als direkte Fortsetzung des Glaubens an die Allmacht der Wünsche verrät. Einerseits erwartet der Betende, dass das feierliche Aussprechen seiner Wünsche hinreiche, um den Gott zu deren Vollziehung zu veranlassen, andererseits hat er sich damit das Allmachtsgefühl, auf das er verzichten musste, indirekt durch Abtretung an die Gottheit bewahrt, mit der er sich unbewusst identifiziert. Der letzte Schritt in der religiösen Durchdringung des Gebetes drückt dann die Bedeutung des Wortes herab und verinnerlicht das Verhältnis zum Gott, indem es den Glauben in den Mittelpunkt stellt und von ihm den Erfolg des Gebetes abhängig macht.

Der primitiven Menschheit erschien es selbstverständlich, dass alles dasjenige, was ihr verboten war, der Gottheit oder dem Menschen im Dienste der Gottheit erlaubt sein sollte. Diese ausnahmsweise Freiheit galt sogar als ein wesentliches Attribut des Gottes und seiner ausgewählten Diener, der Könige und Priester. Dadurch wurden dieselben mit der Glorie des Übermenschentums umgeben, insbesondere, wenn ihnen die inzestuöse Ehe erlaubt oder sogar geboten war, wie z. B. den persischen Priestern und den ägyptischen Herrschern.

Mit dem Aufstieg vom Dämon zur Gottheit geht ein Umschwung in der Einstellung einher, die auf der Ambivalenz der an allen religiösen Bildungen beteiligten Triebkräfte beruht. Während ursprünglich nur die Feindseligkeit gegen den Vater und die Rivalität mit seiner Übermacht, sowie der daraus entspringende Wunsch ihn zu beseitigen zum

Ausdruck kam, zeigen höhere Entwicklungsstufen immer deutlicher die Einwirkung von Liebe und Verehrung, die der Sohn dem Vater gegenüber empfindet. Deshalb sind die Götter nicht wie die Dämonen nur feindliche Gestalten, die zürnen und strafen, sondern auch huldvolle, die beschützen und belohnen können. Insbesondere waren, seitdem sich zwischen Mutter und Sohn die Inzestschranke gefestigt hatte, aus übertriebener Scheu vor deren Überschreitung nicht bloss die rein libidinösen Begehungen, sondern auch die damit untrennbar verbundenen zärtlichen Regungen unerlaubt geworden, wie die zahlreichen Tabuverbote beweisen, die den Verkehr zwischen Mutter und Sohn oft aufs äusserste beschränken. Auch diese im Liebesleben nicht voll verwertbare Zärtlichkeit sucht jetzt in der religiösen Phantasiewelt Befriedigung und erschafft die Figur der mütterlichen Gottheit — Istar, Isis, Rhea, Maria —, mildert aber zugleich die strengen Züge des Vatergottes. Diesen geliebten und verehrten Gestalten konnte man nunmehr alle jene dem Bewusstsein als Greuel erscheinende Eigenschaften und Handlungen nicht mehr zuschreiben. In diesem Sinne setzt eine sekundäre Bearbeitung ein, welche die einzelnen Legenden in einem dem ethischen und rationalen Niveau der Epoche angepassten Religionssystem zusammenfasst. Mit einem vollständigen Gelingen kann aber dieses Bemühen, wenn es auch mit dem grössten Eifer durch Jahrhunderte fortgesetzt wird, nie gekrönt sein, da die dabei wirksamen Triebkomponenten die Tendenz haben, immer wieder auf die krasse Urmythologie zurückzugreifen, wie noch bei einzelnen christlichen Sekten unserer Tage erkennbar ist.

Derselben Systembildung unterliegen mit der Zeit auch Kult und Zeremoniell, die ihrem Ursprung dadurch so entfremdet werden können, dass oft kaum eine Spur ihrer eigentlichen Bedeutung mehr zu erkennen ist. Eine Reihe der für die Systemisierung nicht tauglichen Gebote und Verbote fallen dann aus dem Rahmen der Religion ganz hinaus und verschwinden entweder oder leben, ihres religiösen Gehalts entkleidet, als hygienische Vorschrift, Sitte oder Gesetz fort.

Die in mythischer und kultischer Hinsicht sehr weit getriebene Ausgestaltung eines Religionssystems nimmt keine Rücksicht mehr auf Geschlecht, Alter und individuelle Einstellung der Einzelnen, sondern zwingt jedem Bekenner seinen gesamten Inhalt auf, obgleich der jeweils besonders ausgeprägte Triebanteil nur an einem bestimmten Stück desselben Befriedigung finden kann. Infolgedessen hat der Einzelne, wenn er auch das Religionssystem in seiner Gänze akzeptiert, doch immer nur zu bestimmten Teilen, die seiner individuell ausgeprägten Triebrichtung entgegenkommen, ein besonders inniges Verhältnis. So wird derjenige, in dessen eigenem Seelenleben die Lust am Zufügen oder Erdulden von Schmerz eine besondere Rolle spielt, die Passion mit viel grösserer Inbrunst aufnehmen und gläubig verehren als irgend

ein anderes Stück der christlichen Glaubenslehre. Wer die sexuelle Rivalität mit dem Vater intensiv empfunden hat, dem wird die Gestalt der jungfräulichen Mutter als Ebenbild der Erfüllung seiner eigenen kindlichen Wünsche besondere Verehrung abgewinnen. So zeigt sich, dass hinter der scheinbaren Einförmigkeit, welche die grossen Religionsysteme über ihre Bekenner ausbreiten, eine persönliche Verschiedenheit Platz hat, die in der mehr oder weniger bewussten Privatreligion des einzelnen ihren Ausdruck findet.

In den eben erwähnten Fällen dienen die religiösen Phantasien der Darstellung nicht nur verbotener, sondern auch verdrängter, dem Individuum fremd gewordener Wunschregungen. Diese können nur in entstellter und verhüllter Einkleidung vor das Bewusstsein treten und die Religion liefert die sozial anerkannten Formen, durch die dem Gläubigen das religiöse Zeremoniell erläutert wird. Wo aber individuelle Momente sich so stark in den Vordergrund drängen, dass sie sich weder der normalen Verdrängung, noch der durch die Religion ermöglichten sozialen Einordnung gefügt haben, dort setzt eine intensivere Form der Abwehr ein, welche nicht nur die Wünsche, sondern auch die entstellten Phantasien verdrängt und nur das dazu gehörige Zeremoniell unabhängig davon bestehen lässt. Das ist der Fall der Zwangsneurose, bei welcher der unmotivierter Impuls zur fortwährenden Wiederholung gewisser Zeremonien auftritt. Der Mechanismus des zwangsneurotischen Zeremoniells ist dem des religiösen auffällig parallel, nur dass die Zwangshandlungen dem Kranken, und noch viel mehr seiner Umgebung, vollkommen sinnlos erscheinen, während bei den Akten des religiösen Zeremoniells die allgemeine Anerkennung den fehlenden realen Zweck und Sinn ergänzt.

Die äusserste Konsequenz der von der sekundären Bearbeitung ausgehenden Systembildung ist die Dogmatik. Dieser rationalisierende Faktor schiebt sich durch sein Überwuchern trennend zwischen das Gefühlsleben des einzelnen und die für dasselbe geschaffenen religiösen Bildungen. Die Folge davon ist, dass von Zeit zu Zeit religiös besonders tief veranlagte Naturen diesen Zwiespalt fühlen, den erkältenden Umweg über das Dogma scheuen und aufs neue einen persönlichen Weg direkter Entladung suchen. Damit stellen sie zunächst für sich selbst ein Stück des alten verloren gegangenen Religionsinhalts wieder her. Haben solche Inspirierte dann noch die Fähigkeit auf ihre Mitwelt suggestiv zu wirken, so entsteht der Typus des Religionsgründers oder Erneuerers, dem ein stark mystischer Einschlag niemals fehlt, wie die Gestalten Christus', Mohammeds, Luthers bezeugen.

Auch wo es nicht zur Gründung einer neuen Sekte kommt, wird ein mystischer Gefühlsstrom unablässig in die Religion einmünden. Der Grundgedanke der Mystik ist das Wiederaufleben der uralten, schon

in der Idee des Opfers verwirklichten Vorstellung der Identifizierung mit der Gottheit, und zwar in der höchsten und innerlichsten Form, als unmittelbare Vereinigung der Seele mit ihrem Schöpfer. Aber auch in dieser späten und hochsublimierten Gestalt machen sich noch die Ansprüche des ursprünglich Verdrängten geltend, indem diese Identifizierung leicht die Züge einer sexuellen Vereinigung mit der Gottheit annimmt; dies ist bei vielen Mystikern durch die analytische Erforschung ihrer Bekenntnisse bis in die feinsten intellektuellen Ausläufer nachzuweisen und bei einzelnen, besonders bei ekstatischen Frauen, selbst bis zur bewussten Phantasie (Christus als Seelenbräutigam) fortgeschritten. In Erkenntnis der weiblichen und passiven Einstellung des Mystikers sagt Ludwig Feuerbach (in den Noten zum „Wesen des Christentums“, Kröners Volksausgabe, S. 181) über ihn: „Sein Kopf ist stets umnebelt von den Dämpfen, die aus der ungelöschten Brunst seines begehrliehen Gemüts aufsteigen.“ — „Er setzt sich einen Gott, mit dem er in der Befriedigung seines Erkenntnistriebes unmittelbar zugleich seinen Geschlechtstrieb, d. h. den Trieb nach einem persönlichen Wesen befriedigt.“ — Die mystische Verzücktheit kann sich bis zu jenen Formen der Exaltation steigern, von denen uns die Religionsgeschichte zahlreiche Beispiele berichtet.

So wie ehemals der Animismus in der Magie, so besitzen auch die zur Regression ins Primitive neigenden Formen der Mystik gewisse Techniken zur Beherrschung der aus der Projektion des Unbewussten erschaffenen übernatürlichen Welt im Spiritismus, Okkultismus und Ähnlichem.

In der bisherigen Darstellung haben wir die psychoanalytische Stellungnahme zum Entwicklungsgang des religiösen Gefühls in den größten Zügen skizziert. Es erübrigt uns noch ein wichtiges Problem, das in unseren Ausführungen keinen Platz gefunden hat, nachzutragen.

Wie erwähnt, stellen die primitiven Kulte einen teilweisen Durchbruch der verbotenen Wunschbefriedigungen in ein über den Alltag hinausgehobenes Stück der Realität dar. Es stimmt mit den psychoanalytischen Grundsätzen gut zusammen, dass uns als eine der bedeutendsten und häufigsten kultischen Überlieferungen die inzestuöse Verbindung zwischen der Muttergöttin und ihrem Gatten-Sohne entgegentritt, wie in Babylonien Istar und Tammuz, denen Astarte und Adonis entsprechen, ferner in Ägypten Isis und Osiris, resp. Horus, dann Griechisch Kybele und Attis, Indisch Maja und Agni, Tanit und Mithra, endlich Japanisch Izanami und Izanagi u. v. a. Auch noch in der Apokalypse Johannis heisst die Himmelskönigin die Mutter des Siegers (12, 1), während sie an anderer Stelle als dessen Braut gefeiert wird (21, 9 fg). Robertson (Evang. Myth., S. 36) spricht direkt die Vermutung aus, dass die Beziehung Christi zu den Marien wahrschein-

lich auf einen alten Mythos hinweise, „wo ein palästinensischer Gott, vielleicht des Namens Joschua, in den wechselnden Beziehungen von Geliebter und Sohn gegenüber einer mythischen Maria auftritt.“ — Die teils unverhüllte, teils symbolisch unter gewissen Voraussetzungen gestattete Verübung des Inzests scheint diesen Kulte vielfach den geheimnisvollen Nimbus verliehen zu haben, wie wir es beispielsweise vom Attiskult durch eine Notiz bei Clemens Alexandrinus (Protr. 2) überliefert haben. „Der Sohn wird zum Geliebten, was der Inhalt der Mysterien des Attis und der Kybele gewesen zu sein scheint.“ (Roschers Lexikon d. griech. u. röm. Myth.)

Dieses zeitweilige Aufleben des Inzests in feierlicher und mystisch-symbolischer Weise erfuhr mit der Abschwächung und Ausgestaltung der Phantasiebildungen im Laufe der Entwicklung mannigfache Schicksale, von denen wir eines, das für die Religionsbildung besondere Wichtigkeit gewonnen hat, hier kurz verfolgen wollen.

Die Verdrängungsneigung gegen den Inzest macht sich in den angeführten Mythen und Kulte insofern geltend als der jugendliche, gewöhnlich schon mit Eintritt der männlichen Reife in geschlechtliche Beziehung zur Mutter-Gattin gebrachte Sohn unmittelbar nach diesem Höhepunkt der Befruchtung in der Blüte seiner Jahre einem frühen Tode verfällt. Dieses traurige Schicksal erweist sich deutlich in den Überlieferungen als Strafe für den verpönten Inzest, wo der Gattensohn, sei es von sexuellen Rivalen, sei es durch eigene Hand das Schicksal der Kastration erleidet, wie in den Berichten von Uranos, der mit seiner Mutter Gæa die Kinder der Welt zeugte, Attis, Adonis, Osiris u. a. m.

Dieses tragische Hinscheiden des jugendlich kräftigen Gottes wurde an die entsprechenden eindrucksvollen und bedeutsamen Naturvorgänge, wie Sonnenuntergang und Schwinden der Vegetation angeknüpft, und damit zunächst das psychische Bedürfnis nach regelmäßiger Wiederholung dieser der Triebbefriedigung dienenden kultischen Akte mit Berufung auf die Naturgesetze motiviert. Bei dieser Vergleichung des individuellen Schicksals mit den kosmischen Vorgängen kam aber noch eine andere, allen Menschen tief innewohnende und für die Religion- und Mythenbildung sehr bedeutsame Wunschregung auf ihre Rechnung: nämlich die Tendenz, die harte Notwendigkeit des Todes vor dem eigenen Bewusstsein abzuleugnen und ihre Anerkennung zu umgehen. Indem dieses Bedürfnis sich an die Kehrseite der für den Menschen traurigen Naturvorgänge anheftete, also an Sonnenaufgang, an die Wiederkehr der fruchtbaren Jahreszeiten etc., war für den im Dienste der Befruchtung geopfertem Gott die Möglichkeit seiner Auferstehung gegeben, die tatsächlich in all den angeführten Überlieferungen ein wesentliches Element bildet. Hier setzt nun eine

weitere Phantasie ein, welcher die Symbolik der Erde als Mutter aller Lebewesen zu Grunde liegt, und die damit der individuellen Inzestphantasie eine breitere Grundlage und einen neuen Sinn verleiht. Aus dem abgeschnittenen Zeugungsglied des Gattensohnes, das die Muttergattin sorgfältig bewahrt (Isis, Kybele, Astarte etc.), spriesst die neue Vegetation und so erhebt sich auch aus der Mutter-Erde, in die der geopfert Gott oder sein wesentlichstes Attribut, der Phallus, eingesenkt wird, der wiedererstandene Gott zu neuem Leben¹⁾. Diese Auferstehung wird an den Inzestwunsch angeknüpft mit Hilfe der alten und typischen Phantasie, welche das Sterben als eine Rückkehr in den Mutterleib, den Tod als eine Fortsetzung des Zustandes vor der Geburt auffasst. Darum halten sich die geopferten Gottheilande vor ihrer Auferstehung in einer, oft von Wasser umspülten, Höhle auf, die den Mutterleib symbolisiert und bereits in der Geburtsgeschichte dieser Gottmenschen im gleichen Sinne verwendet ist. Auf diese Weise erschafft die religiöse Phantasie durch immer weitere Ausgestaltung der der Mutterlibido angehörigen Symbolik die typische Gestalt des geopferten und wiedererstandenen Gottheilands, dem die Phantasie der inzestuösen Wiedergeburt aus der eigenen Mutter zugrunde liegt (Jung).

Durch das allmähliche Zurücktreten dieser inzestuösen Bedeutung der Muttergottheit und das stärkere Vordringen des den einzelnen mit zunehmender Erkenntnis der Notwendigkeit des Todes immer mehr beherrschenden Unsterblichkeitswunsches kommt es zur Ausgestaltung der schon frühzeitig auftauchenden Jenseitsvorstellungen²⁾, zu grossartigen Phantasien, die den Aufenthalt der Verstorbenen in einer der realen Welt mehr oder weniger angenäherten Unter- oder Überwelt zum Inhalt haben und dem Menschen nach Ablauf einer gewissen Zeit ein neues Leben auf Erden oder ein Fortleben im Jenseits verheissen. Damit wird der Trost, der ursprünglich dem einzelnen nur auf dem Umweg der unbewussten Identifikation mit dem Gottheros möglich war, offen und ausdrücklich gewährt.

Der Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaube, in dem die meisten philosophisch geläuterten Religionssysteme gipfeln, zeigt, wenn man ihn auf die inzestuöse Wiedergeburt zurückverfolgt, die denkbar vollständigste Ablehnung des Vaters, an dessen Stelle sich ja der Sohn versetzt. Diese Ablehnung ist, — was sich in dem aus jeder Religion herausföhlbaren Schuldgeföhl zeigt —, eine Folge der infantilen Rivalität und der Feindseligkeit, die sich im Unbewussten erhalten und von dort aus im religiösen

¹⁾ Feste, bei denen die verschiedensten Völkern den Phallus verehrten, wurden in späterer Zeit auf die Wiedergeburt im Jenseits bezogen. (Nach Liebrecht Zur Volkskunde, 1879).

²⁾ Vergl. Edm. Spiess: „Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode auf Grund vergl. Religionsforschung dargestellt.“ Jena 1877.

Leben durchsetzen. Der spätere Dualismus vieler Religionen, in denen neben den Schöpfer der Zerstörer tritt, die ursprünglich in einer Gestalt vereinigt waren, ist eine Folge der Gefühlsspaltung, welche die Gegensätze in der unbewussten Einstellung zum Vater, wenn sie aufhören verträglich zu sein, durch gesonderte Darstellung (Zerlegung) in zwei oder mehrere Figuren erledigt (Ormuzd-Arhiman, Gott-Teufel). Der extremste Ausdruck der Überwindung des Vaters ist der Atheismus, bei dem sich das Individuum rein auf sich selbst stellt und keinen Schöpfer und Herrn anerkennt.

Daneben versiegt aber niemals die ambivalente Gefühlsströmung, welche an der Gestalt des Vaters festhält und Verehrung wie Dankbarkeit gegen ihn als die erste religiöse Pflicht empfindet. Für den einzelnen bleibt das Verhältnis, das er in der Kindheit zum Vater eingenommen hat, vorbildlich für die Stellung, die er später zum Weltenschöpfer und Vater im Himmel einnimmt. Auch wenn er sich, wie es zur Vollendung des Entwicklungsganges notwendig ist, vom Vater emanzipiert oder gegen seine Autorität auflehnt, kann er die in seiner infantilen Einstellung vereinigten Empfindungen der Liebe und Abhängigkeit vom Vater unbewusst beibehalten und in der Religion zum Ausdruck bringen.

Damit ist der Kreis geschlossen, da die Religion, die vom Verhältnis des Kindes zu den Eltern ausgegangen ist, in einem grossartigen Kompromissprodukt der darin enthaltenen ambivalenten Gefühlsregungen gipfelt.

IV.

Ethnologie und Linguistik.

Die für die ethnologische Betrachtung bedeutsamen Tatsachen können sowohl durch physische wie durch psychische Einwirkung bestimmter Faktoren, wie Abstammung, Religion, ökonomische Verhältnisse, Klima u. dergl. auf eine Volksgruppe hervorgebracht werden; die Mehrzahl dieser Determinanten machen ihren Einfluss gleichzeitig auf beiden Wegen geltend. Dadurch wird eine scharfe Sonderung zwar erschwert, doch darf trotzdem die Untersuchungsmethode nicht unterschiedslos dieselbe sein, da die physischen Konsequenzen jeder Beeinflussung durch die Biologie, die psychischen durch die Psychologie aufgeklärt werden müssen. Umgekehrt ist wieder jedes ethnologisch interessante Phänomen der Durchforschung nach beiden Richtungen hin bedürftig, da eine einseitige Auffassung keine vollständige Problemlösung liefern kann.

Die Psychoanalyse kommt selbstverständlich nur für den psychologischen Teil in Betracht, für diesen aber kann sie hervorragende Bedeutung gewinnen. Wir wissen, dass sehr Vieles in den Anschauungen und Gewohnheiten einer Volksgesamtheit, sei es auf dem Gebiete von Brauch und Sitte, sei es auf jenem von Religion und Sittlichkeit, sich nicht auf Vorgänge in dem bewussten Seelenleben ihrer Mitglieder zurückführen lässt. Wenn wir dem mystischen Begriff einer nicht durch Summation der Einzelpsychen entstandenen, über ihnen schwebenden „Volksseele“ fernbleiben wollen, werden wir zu der Annahme gedrängt, dass es sich um unbewusste Regungen handle. Diese müssen sich dann bei fast allen Individuen einer Kulturgemeinschaft in typischer Form wiederholen, weil sonst die Bereitwilligkeit der Gesamtheit, sich den von ihnen ausgehenden Beeinflussungen zu unterwerfen, unerklärlich wäre. Das grösste Verdienst der Psychoanalyse ist es eben, uns zur Bekanntschaft mit diesem typischen, unbewussten Seeleninhalt verhelfen zu haben. Vor ethnologisches Material gestellt, werden wir uns geradeso wie bei einer individualpsychologischen Untersuchung fragen, welches

Stück des Unbewussten darin verkörpert sei und durch welche Mechanismen es seinen Ausdruck gefunden habe, wobei wir natürlich nie vergessen werden, dass nach Abschluss dieser Untersuchung noch weitere von anderen Seiten her notwendig sein werden.

Die Förderung der Ethnologie durch die Psychoanalyse gehört zum grössten Teile noch der Zukunft an; bisher wurde die Tatsache, dass eine Reihe von Gesamtheitsprodukten dem unbewussten Seelenleben nahestehen, mehr in umgekehrter Richtung ausgenützt, das heisst die Psychoanalyse gewann dadurch eine wertvolle Unterstützung, dass sie ihre Sätze auf einem ganz anderen Wissensgebiet anwendbar und durch den Erfolg der Anwendung bestätigt fand. In den Sitten und Gebräuchen der verschiedensten Völker wiederholt sich völlig getreu die Symbolik, die bei der Traumdeutung festgestellt worden war. So sind z. B. die mannigfaltigen Zeremonien, die Aussaat und Ernte begleiten, ebenso wie die Hochzeitsfeierlichkeiten fast ausnahmslos nur eine Häufung jener Symbolik, durch welche im Traum die Akte oder Organe der Fruchtbarkeit und Zeugung dargestellt werden. In dieser Hinsicht erwies sich die jüngere Schwesterwissenschaft der Ethnologie, die Folkloristik, besonders wertvoll, umsomehr als sie sich intensiv mit der Sexualität beschäftigte, an der die Ethnologie bisher oft achtlos vorbeigegangen war. Das folkloristische Material zeigt uns nicht nur den Aberglauben und die sonderbaren Vorschriften, die an die erotische Betätigung so häufig geknüpft waren, sondern darüber hinaus auch den Einfluss, den das mehr oder minder gehemmte Geschlechtsleben eines Volkes auf seine sonstige Sittlichkeit üben kann, und ergänzt damit die psychoanalytische Kenntnis von der Wirkung der Sexualverdrängung auf das Seelenleben des Einzelnen.

Wenn die Symbolik der Volkssitte und des von den Vorfahren überlieferten Brauches mit jener, in die sich das Unbewusste im Traum und verwandten Äusserungsformen kleidet, in vielen Fällen übereinstimmt, so müssen wir darin wohl mehr als ein blosses Spiel des Zufalls sehen. Das im I. Kapitel über die wesentlichen Züge und die Entstehung der Symbolik Gesagte genügt, um uns den Weg zur Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit dieser Erscheinung anzudeuten. Die Symbolik ist der Rest einer einstigen Identität zwischen dem Symbol und dem Dargestellten, die im primitiven psychischen Leben bestanden hat; diese kommt deshalb dort wieder zum Vorschein, wo einfachere Seelenvorgänge sich abspielen, die dem ersten Prinzip des psychischen Geschehens, der Lustgewinnung, unterstellt sind und dem Zwang der Realitätsanpassung nur wenig oder gar nicht Rechnung tragen. Die Symbole des Volksbrauches wären also wie jene der Traumsprache als Residuen einer untergegangenen Vorzeit anzusehen. Beim Traum hat die Analyse diese Annahme vollkommen verifiziert, denn als seine

Wurzel erwies sich das Zurückstreben ins Infantile, das sich durch die Wiederbelebung von Kindheitserinnerungen, aber auch durch die Anwendung infantiler Denkformen auf rezente Eindrücke (Tagesreste) durchsetzt. Die Vorzeit, auf welche das ethnologische Material hinweist, kann nicht dem Einzelnen angehören, sondern nur dem Volk in seiner Gesamtheit, in letzter Linie, da die Grenzen zwischen Volk und Volk in der fernsten Vergangenheit verschwimmen, der Menschheit. Diese Gleichsetzung zwischen individueller und Volks-Vergangenheit ist zwar bei der Symbolik am meisten in die Augen fallend, aber keineswegs auf sie beschränkt. Eine eingehende Untersuchung ergab hinreichende Anhaltspunkte, um die Vermutung zu rechtfertigen, dass die sämtlichen primitiven Formen des Seelenlebens, wie sie dem Kinde eignen und im Unbewussten des Erwachsenen aufbewahrt bleiben, unter gewissen Einschränkungen mit den Vorgängen im Seelenleben der Wilden, soweit diese als Abbild der Urmenschheit gelten dürfen, identisch sind; ebenso, dass der weitere Entwicklungsgang, den das Kind durchmacht, um das Niveau des Kulturmenschen zu erreichen, als eine auf äusserste verkürzte Wiedergabe des Weges aufgefasst werden kann, den die ganze Menschheit bis zur kulturellen Gegenwart durchschritten hat.

Wir haben gleich anfänglich die Verdrängung als das Resultat der auf das Individuum einwirkenden Gesamtkultur gekennzeichnet. Nunmehr sehen wir, dass auch ihr Gegenpart, das Unbewusste, über die Grenzen des Individuums hinausreicht und die Wiederkehr der Uranfänge unserer Gattung darstellt, bei denen jeder als Kind frisch beginnen muss, und die bei fortschreitender kultureller Anpassung dem Bewusstsein entzogen, aber niemals vernichtet oder wirkungslos gemacht werden. Vom Überbau des höheren Seelenlebens verdeckt, bleibt das Unbewusste dennoch lebendig und repräsentiert, da es gleichzeitig die Vergangenheit des Individuums wie die der Gattung in sich fasst, das Allgemein-Menschliche der Persönlichkeit, die Verbindung, die den Höchstentwickelten wie den Zurückgebliebenen mit der Gesamtheit verknüpft.

Diese durch die Psychoanalyse ermöglichte Hypothese ist nichts anderes als eine Übertragung des von Häckel aufgestellten, sogen. biogenetischen Grundgesetzes, demzufolge die Entwicklung des Individuums die Artentwicklung wiederholt, auf das psychische Leben. Die Frage liegt nahe, warum die Psychoanalyse als Voraussetzung einer solchen Hypothese unentbehrlich sein sollte, da doch die gründliche Beobachtung des Kinderseelenlebens dazu auszureichen scheint. Darauf ist zu erwidern, dass die in dieser Hinsicht bedeutungsvollsten Stadien bereits durchlaufen sind, wenn das Kind einer deutlichen Äusserung fähig und dadurch ein taugliches Studienobjekt geworden ist. Weitaus das Wichtigste kann man nur durch Er-

schliessung der im Unbewussten erhalten gebliebenen Reste aus jener Vorzeit, d. h. durch Psychoanalyse erfahren und gegebenen Falles mit den Mitteln einer durch diese Erfahrung geschärften Beobachtung beim Kinde bestätigt finden. Übrigens ist das Kinderseelenleben auch noch auf späteren Stufen keineswegs gründlich gekannt wie das allgemeine Fehlurteil in der Frage der Kindersexualität beweist. Mit der Psychoanalyse hat die vorurteilsfreie Beobachtung des Kindes erst begonnen, da der über die eigene Verdrängung nicht aufgeklärte Forscher kaum imstande ist, den ganz oder teilweise verdrängungsfreien Geisteszustand des Kindes im wahren Lichte zu erblicken.

Eine wichtige Stütze für die hier entwickelte phylogenetische Hypothese liegt in der Tatsache, dass der Parallelismus sich in gewissen Fällen nicht bloss auf das Innenleben beschränkt, sondern auch nach aussen hin in Erscheinung tritt. Wir zielen damit auf einzelne typische Symptome der Neurotiker, insbesondere der Zwangs-kranken, welche die abergläubischen Gebräuche der primitiven Völker genau wiederholen. Sowohl die für das Verhalten der Wilden geltenden Vorschriften wie die den Symptomen zugrunde liegenden Impulse waren völlig unverständlich und zwar den Personen, die unter ihrer Einwirkung handeln, ganz ebenso wie dem sie untersuchenden Forscher. Die Psychoanalyse führt beide Phänomene auf denselben Ursprung zurück, der diese Seltsamkeit erklärt, nämlich auf das Unbewusste, unter dessen Herrschaft der Neurotiker und der Primitive in weit höherem Grade stehen, als der normale Kulturmensch.

So entspricht z. B. der oft zu beobachtenden neurotischen Scheu vor offenen Klingen, spitzen Gegenständen u. dergl. eine Tabu-Vorschrift, die verbietet, die Waffen an bewohnter Stätte aufzubewahren; die Zwangsvorstellung, dass der Tod eines Menschen durch die eigenen bösen Wünsche verursacht werden könne, wird durch den Glauben an die Möglichkeit der Schädigung des Feindes durch magische Formeln wiederholt; die der Lebensfreude absagende Trauer der Neurotiker um geliebte Personen findet in der Angst der Wilden vor ihrer Wiederkehr als feindliche Dämonen Ausdruck¹⁾; wie die Beziehungen des Neurotikers zu den für ihn bedeutungsvollen Personen zwischen maßloser Liebe und Hass abwechseln, ist auch der Wilde gegen einige für ihn besonders wichtige Personen, vor allem gegen seinen Herrscher und die Stammesfremden ambivalent eingestellt, so zwar, dass ihnen bald hingebungsvollste Verehrung, bald erbarmungslose Feindseligkeit entgegengebracht wird; vor allem aber lassen die zahllosen strengen Vorschriften, die ein ungestörtes Beisammensein von verschiedengeschlechtlichen Familienmitgliedern —

¹⁾ „Jeder Tote ist ein Vampyr, die ungeliebten ausgenommen“. Friedrich Hebbel, Tagebuch vom 31. Januar 1831.

Mutter und Sohn, Schwiegermutter und Schwiegersohn, Bruder und Schwester — verhindern sollen, erkennen, dass beim Wilden die für die Ätiologie der Neurose maßgebende überstarke Inzestangst besteht, die nur aus einer höchst intensiven Inzestversuchung zu erklären ist.

Die Komplexe, die das Familienleben des Neurotikers stören, spielen also auch in der primitiven Familie eine kulturhistorisch bedeutsame Rolle.

Die Parallele zwischen psychischer Onto- und Phylogenese ist mehr als ein interessantes Aperçu; in zahlreichen Fällen kann gezeigt werden, dass das, was die Psychoanalyse als bedeutungsvollen Faktor der Individual-Entwicklung erwiesen hat, auch für die kulturelle Entwicklung von besonderer Wichtigkeit gewesen ist und deshalb in sinngemäßer Anwendung zur Lösung der schwierigsten ethnologischen Probleme beitragen kann. Freilich muss dabei behutsam vorgegangen und der Verschiedenheit des Materials ausreichend Rechnung getragen werden. Zwar ist der grösste Teil der Entwicklung der Menschheit von innen heraus, durch die aus psychischen Quellen gewonnenen Energiemengen bewirkt worden, wie etwa die Aufrichtung der Tabu-Verbote mit ihren ethischen, religiösen und ästhetischen Nachfolgern samt den Bildungen, die zur Kompensation des durch diese Verbote auferlegten Verzichtes geschaffen wurden. Aber diese Entwicklung ist durch äussere Einwirkungen ausserordentlich stark beeinflusst, bald beschleunigt, bald verlangsamt, manchmal sogar in ganz andere Bahnen gelenkt worden. Die für die Einwirkungsweise der Aussenwelt maßgebenden Momente sind nun bei der Einzel- und Art-Entwicklung sehr oft fundamental verschieden. So ist z. B. die Feuererzeugung ein nicht nur für die physischen, sondern mittelbar auch für die psychischen Existenzbedingungen höchst bedeutungsvoller Akt gewesen. Wir dürfen annehmen — und die in der Ethnologie aufbewahrten Erinnerungsspuren beweisen es auch —, dass diese für den Urmenschen eminent wichtige Tätigkeit bei ihm grosse Affektquantitäten auszulösen imstande war und entsprechende Verschiebungen in seiner Libido-Besetzung der Aussenwelt zur Folge hatte. Die psychische Ökonomie konnte, nachdem diese neue Art der Affektabfuhr sich auf Grund des damit verbundenen grossen praktischen Vorteils fest etabliert hatte, auf eine neue Basis gestellt werden. Ebenso hat die Einführung des Ackerbaues überall einen psychischen Umschwung mit sich gebracht. Das Recht, die Mutter Erde aufzuwühlen und zu befruchten, brachte zahllose das Leben beengende Tabu-Verbote in Wegfall, ein Beweis, dass mit und durch diesen Fortschritt in der äusseren Kultur sich die Menschheit auch ein Stück innerer Freiheit, das ihr bisher noch entzogen war, zu erobern wusste. Die Bekanntschaft mit der Feuererzeugung und dem Ackerbau kann aber auf die psychische Entwicklung unserer Kinder kaum einen ähnlich umwälzenden Einfluss ausüben und beide haben für unser Un-

bewusstes nur durch ihre Sexual-Symbolik Bedeutung, die allerdings einen letzten Rest ihres einstigen phylogenetischen Wertes darstellen mag.

Diese den Parallelismus störenden Einwirkungen sind bei der Anwendung der psychoanalytischen Methode und ihrer Resultate auf die Ethnologie genau in Erwägung zu ziehen; wer, ohne sie gebührend zu berücksichtigen, eine glatte Übertragung von der einen Problemreihe auf die andere versuchen will, dem kann die Rechnung unmöglich stimmen. Sehr ungerecht wäre es, der Psychoanalyse die Schuld daran zu geben, oder etwa gar, den Spiess umdrehend, zu behaupten, dass der oder jener Grundsatz der Psychoanalyse unrichtig sei, weil er sich nicht ohne weiteres auf die Urgeschichte der Menschheit anwenden lasse. Für die Psychoanalyse sind die auf diesem Gebiet begonnenen Untersuchungen von ausserordentlichem Wert als Probe auf ihr Exempel, als Unterstützung der durch sie aufgestellten, viel umstrittenen Thesen. Ihre eigentliche Beweiskraft beruht nach wie vor auf dem individual-psychologischen Material, mit dem sie sich niemals in Widerspruch setzen darf. Wird dadurch ihre Anwendbarkeit auf andere Wissenschaften erschwert, so ist dies als notwendige Konsequenz der andersartigen Zusammensetzung des Materials zu betrachten, das eine eigene Methodik erfordert. Ein „Sesam, tu dich auf“, mit dem ohne Sorge und Mühe alle Türen geöffnet werden, ist die Psychoanalyse nicht.

Mit den obigen Ausführungen im engen Zusammenhang steht die Frage, ob man sich den phylogenetischen Parallelismus so vorzustellen habe, dass infolge eines uns noch unbekannten Gesetzes die sämtlichen psychischen Entwicklungsstufen der Art im Individuum von Anfang an als Dispositionen enthalten seien und dann mit dem Fortschreiten der organischen Entwicklung, sozusagen automatisch, in Erscheinung treten, oder ob nur deswegen, weil auf das Kind der Reihe nach die gleichen Ursachen einwirken wie auf die primitive Menschheit — Übergang vom Lust- zum Realitätsprinzip, animistische Weltauffassung, Inzestschranke usw. — die gleichen Folgen hervorgebracht werden. Es lässt sich einsehen, dass man die Beantwortung dieser Frage, die erst, wenn die Erforschung des ganzen Problems recht weit gediehen ist, mit einiger Sicherheit gegeben werden kann, nicht bei Beginn der Untersuchung fordern darf. Jedenfalls muss die erste Möglichkeit, die viel weiter ausgreift und eine Reihe anderer Probleme in sich schliesst, als Arbeitshypothese einstweilen zurückgestellt werden.

Die Spuren früheren psychischen Lebens werden uns noch in einer anderen Bildung aufbewahrt, die sich in ununterbrochenem Flusse von der Urzeit her bis in unsere Gegenwart fortsetzt und für das Geistesleben der Menschheit von höchstem, ja entscheidendem Wert ist, nämlich durch die Sprache. Über die Sprachentwicklung des Kindes ist bisher vom

Standpunkt der Psychoanalyse aus noch keine Untersuchung angestellt worden. Dagegen hat hinsichtlich des grossen Problems der Entstehung der menschlichen Sprache der Philologe Dr. Hans Sperber ¹⁾ eine Hypothese aufgestellt, die, ohne von psychoanalytischen Prämissen auszugehen, sich mit den Resultaten psychoanalytischer Denkweise vollkommen deckt. Nach Sperber ist es zur Entdeckung des Ursprungs der Sprache notwendig, diejenige typische Situation aufzufinden, welche es am ehesten einem Menschen nahelegte, durch beabsichtigte Laute einen anderen Menschen im Sinne seiner Wünsche zu beeinflussen. Solcher Situationen gibt es nur zwei: das Kind, dem die Nahrungszufuhr fehlt, und der sexuell erregte Mensch werden die Wahrnehmung machen, dass die bei ihnen zunächst rein reflektorisch ausgestossenen Schreie einen Anderen, dessen Gegenwart sie wünschen, herbeirufen und werden daraus lernen, diese Schreie absichtlich zu wiederholen, wenn sie den Betreffenden in ihrer Nähe haben wollen. Vom Falle des Kindes, das seine Mutter ruft, führt kein Weg zur Sprachbildung, wohl aber vom sexuellen Lockruf. Die ersten Tätigkeiten des Urmenschen sind nämlich für ihn Surrogate des Geschlechtsaktes, er wird dabei, z. B. beim Feueranzünden, denselben Lockruf austossen und, wenn er dessen Wirkung einmal kennen gelernt hat, durch ihn auch zur Teilnahme an dieser Tätigkeit auffordern. Später wird dann dieselbe Lautfolge überhaupt nur im abgeleiteten Sinne benützt, da die jüngere Generation sie gebrauchen lernt, ehe der Begattungstrieb in ihr erwacht. Kam dann nach jahrhundertelanger Pause die Erfindung einer neuen Tätigkeit, etwa Graben oder Hämmern hinzu, so hatte sich inzwischen ein anderer sexueller Lockruf fixiert, der nun auf die neue Entdeckung überging. So lässt sich die Entstehung mehrerer primitiver Verbal-Wurzeln erklären, mit denen dann der Anfang der Sprache gegeben ist. Hinsichtlich der Substantiva soll nur kurz darauf verwiesen werden, dass die wichtigste Einteilung, die wir heute noch machen, nämlich nach dem Geschlecht, darauf deutet, wie sehr an allen Dingen ihre Beziehungen zu den Sexualcharakteren beachtet wurde ²⁾).

Zu der Hypothese Sperbers stimmt es ausgezeichnet, dass in den meisten Sprachen die Wurzeln der Bezeichnungen für die primitiven Tätigkeitsformen: Feueranzünden, Graben, Ackern usw. die Nebenbedeutung coire haben. Diese Wurzeln sind allerdings nicht mehr mit den alten Lockrufen identisch, aber die durch diesen Umstand in die

¹⁾ Imago, 5. Heft, Jahrgang 1912 „Über den Einfluss sexueller Momente auf Entstehung und Entwicklung der Sprache“.

²⁾ Erstaunlich nennt Erich Schmidt den im Geschlechtsunterschied ausgesprochenen Trieb der Naturkinder, der über Mensch und Tier hinaus mit sinnlicher Personifikation auf alle Erscheinungen erstreckt wird. (Schlesinger, Geschichte des Symbols, S. 417).

Beweisführung gerissene Lücke lässt sich durch eine andere, von Sperber mit reichem etymologischen Material belegte Beobachtung ausfüllen. Es besitzen nämlich gerade Worte, die zur Bezeichnung sexueller Gegenstände oder Tätigkeiten dienen, die Eignung, dass sich für alle nur erdenklichen Bedeutungsgebiete Ableitungen und Umformungen ihres eigentlichen Sinnes anwenden lassen. Als Ursprung für grosse und weitverzweigte Sprachfamilien findet sich daher ausserordentlich häufig ein Ausdruck der Sexual-Sphäre. Da die Sprachbildung nur so gedacht werden kann, dass einige wenige Urformen (Wurzeln) eine Reihe von Bedeutungen annehmen und im Laufe der Zeit durch Hinzutreten von Bildungsformen variiert werden, kann es als erwiesen gelten, dass diejenigen Wurzeln, welche dem Bedeutungswandel am besten entgegenkamen, zur Sprachbildung am tauglichsten waren und dies sind, wie wir gesehen haben, unzweifelhaft die sexuellen. Wurzeln mit ursprünglich nicht sexueller Bedeutung, die in späteren Stadien auftreten, werden eine grosse Ausbreitungsfähigkeit dadurch gewinnen, dass sie die sexuelle Vorstellungssphäre passiert haben.

Von einem Stammwort mit der Bedeutung *vulva* finden wir z. B. Abkömmlinge, die zur Bezeichnung von so wenig verwandten Vorstellungen wie Gebäck, zottiges Kleidungsstück, Gefäss und anderen dienen. So heisst mittelhochdeutsch „kotze“ *vulva*, ferner Hure und endlich grobes Wollenzeug, kötze „Rückenkorb“. Dazu gehören elsässisch „Kutt“ *podex*, bayrisch „Kütz“ Eingeweide, thüringisch „Küttel“ Sack (wovon „Kutte“ sackförmiges Kleidungsstück), englisch „cod“ Kissen (altdänisch *kodde*) und das in mehreren deutschen Dialekten belegte „Kutt“ Grube. Damit sind die Ableitungen durchaus noch nicht erschöpft: schweizerisch „chut“ Eule, dann „Kotz“ Blütenbüschel, schwedisch „Kotte“ der rundliche Blütenstand der Nadelbäume, althochdeutsch „chutti“ *agmen*, niederländisch „kudde“ *grex*. Ausserdem hat eine grosse Anzahl dieser Worte daneben noch den alten Sinn „*vulva*“ aufbewahrt.

Wenn die Wichtigkeit eines Vorstellungsgebietes für die Sprachbildung davon abhängt, dass von den daraus entnommenen Ausdrücken Ableitungen auf möglichst zahlreiche und möglichst weit auseinanderliegende andere Gebiete leicht zustande kommen können, so lässt es sich auch theoretisch rechtfertigen, dass dies Gebiet die Sexualität ist. Die allgemeine Tendenz, bei jeder aufs praktische gerichteten Tätigkeit einen Lustnebengewinn zu erzielen, kann vorausgesetzt werden. Diese wurde jedenfalls am besten verwirklicht, wenn es gelang, für eine solche Beschäftigung eine Ähnlichkeit mit einer nicht auf praktische Zwecke, sondern nur auf Lustbefriedigung gerichteten Tätigkeit zu finden; war dieser Erfolg erzielt, so wurde er dadurch festgehalten und stets aufs neue betont, dass man der praktischen unlustvollen Tätigkeit die Bezeichnung jener anderen lustvollen anheftete und so die Einsetzung der

einen für die andere durch den Namen sanktionierte. Derartig lustbetonte Betätigungen gibt es für den primitiven Menschen nur zwei, nämlich die Stillung des Nahrungs- und des Sexualtriebes; während aber die Stillung des Nahrungstriebes ein Akt ist, der auf höchst einfache und stereotype Weise vollzogen wird und kaum den Anhaltspunkt für zahlreiche Analogien bietet, dem übrigens auch der soziale Charakter anfänglich vollkommen fehlt, liegt der Fall beim Geschlechtstrieb weit günstiger. Ein anderer, sehr erheblicher Umstand ist es, dass der Nahrungstrieb, dem nur mit sofortiger realer Befriedigung gedient ist, der Phantasietätigkeit ungleich ferner steht als der Sexualtrieb. Der tiefere Grund der Bevorzugung dieses letzteren endlich liegt in der Verdrängung, welche ihn in erster Linie trifft und ein dynamisches Moment hinzufügt, das dem Nahrungstrieb vollkommen fehlt. Da der Mensch infolge der Aufrichtung der Inzestschranke und anderer kultureller Anforderungen auf einen grossen Teil der vorher gewohnten sexuellen Befriedigung verzichten musste, wurde bei ihm eine beträchtliche Libido-Quantität disponibel, für die er keine Verwendung mehr fand. Das aus dieser Libido-Stauung entstehende Unlustgefühl veranlasste ihn, jede Gelegenheit zu ihrer Ablagerung zu benützen, d. h. er sexualisierte seine Umwelt und insbesondere seine eigenen Tätigkeiten. Während also die Herstellung einer Analogie mit der Stillung des Nahrungstriebes, abgesehen von der grösseren Schwierigkeit, bloss eine positive Lustprämie gewährte, konnte die Sexualisierung noch ausserdem durch Milderung der Spannungs-Unlust wohltuend wirken.

Das vollkommene Gegenstück zu dieser ursprünglichen Art der Entwicklung lässt sich auf höheren Kulturstufen und bei intensiverer Verdrängung beobachten. Wenn die unverblünte Bezeichnung des Sexuellen schamverletzend und deshalb unlustvoll zu wirken beginnt, wird statt seiner eine Stellvertretung eingesetzt z. B. statt des Wortes für Vagina eines für den Mund oder eine andere harmlose Körperöffnung oder für den Begattungsakt irgend eine Arbeitsleistung. Diese gleichnisweise Bezeichnung erhält oft durch ständige Verwendung zum gleichen Zwecke mit der Zeit selbst die sexuelle Bedeutung. Es werden also durch diesen Prozess ursprünglich harmlose Worte in sexuelle verwandelt, während die primitive Entwicklung darin besteht, dass ein für das Sexuelle gebrauchter Ausdruck sich durch Bedeutungswandel zur Benennung einer kulturell wichtigen Beschäftigung oder eines Werkzeugs ausbildet. Durch die wechselnde Anziehungs- und Abstossungskraft der Sexualität wird ein Teil der Sprachentwicklung in beständigem Flusse erhalten.

Auch abgesehen von den Beziehungen zur Sexualität ist die Kenntnis des Unbewussten für das Verständnis des Ursprunges und der frühesten Entwicklung der Sprache von hohem Wert, weil darin jene

primitiven Denkformen aufbewahrt sind, welche bei den ersten Ansätzen zur Sprachbildung mitwirkten. Bei dem innigen Zusammenhang, der zwischen Denken und Sprache besteht, lässt sich über ihr Werden kaum eine Hypothese aufstellen, wenn man sich von der Denkweise des Urmenschen, die jedenfalls von der gegenwärtigen sehr verschieden war, keine bestimmte Vorstellung gebildet hat.

Der Einfluss einiger dem Unbewussten angehöriger psychischer Mechanismen lässt sich schon heute behaupten, obgleich wir erst am Anfang der einschlägigen Untersuchungen stehen. So gehört es zu den bereits erwähnten Eigentümlichkeiten des Unbewussten, das ihm das Gefühl für die Unverträglichkeit der Gegensätze abgeht, ja dass es sie, auch wenn sie ganz diametral gegenüberstehen, mit Vorliebe miteinander verlötet. Genau dasselbe hat schon vor mehreren Dezzennien ein hervorragender Philologe ¹⁾ als durchgängige Eigenart der ältesten Sprachen festgestellt; diese bezeichnen häufig Gegensatzpaare mit demselben Ausdruck, der sich erst später in zwei verschiedene Worte mit entgegengesetzter Bedeutung teilt. So heisst das von uns mehrfach herangezogene Wort „tabu“ und das gleichbedeutende hebräische „kodausch“, wie das lateinische „sacer“ gleichzeitig „heilig“ und „unheimlich, verflucht“.

Die Fähigkeit zu abstrahieren und begrifflich zu denken hat sich erst langsam herausgebildet und war in den ersten Stadien der Sprachentwicklung gewiss nur rudimentär vorhanden. Auf die Frage, mit welchen Denkformen die primitiven Menschen dort, wo ihnen die Begriffe mangelten, am ehesten operiert haben mögen, gibt uns die Analogie mit dem Unbewussten ebenfalls Aufschluss. Auch dieses kennt die Begriffsbildung nicht, dafür bedient es sich in weitem Ausmaße eines anderen, der Anschauung näherstehenden Hilfsmittels, um der Eigenart und dem Zusammenhang der Dinge wenigstens einigermaßen psychisch gerecht zu werden, nämlich der Symbolik. Es können also zwei in unserem Denken weit auseinanderliegende Vorstellungen im unbewussten Geistesleben und ebenso in dem der Primitiven dadurch sehr enge verknüpft sein, dass sie beide als Symbole für dasselbe Darstellungsobjekt benutzt wurden oder dass sogar die eine der beiden dem darzustellenden Gegenstand selbst entsprach, die andere dem darstellenden Symbol ²⁾. Auf diese Möglichkeit sollte die Etymologie bei Erforschung der ältesten Ableitungen stets Bedacht nehmen. Zahlreiche Symbole sind durch ihre Verwendung im Folklore und im Kunstwerk allgemein bekannt. Von ihnen macht auch die Etymologie bereits Gebrauch und die Psychoanalyse braucht nur auf ihre besondere Bedeutung im un-

¹⁾ Karl Abel: „Über den Gegensinn der Urworte“. Leipzig 1884.

²⁾ Nach Gerber (Die Sprache der Kunst, 1885) wurden die Wurzeln auf der Stufe der unbewussten Symbolik geschaffen.

bewussten Seelenleben als einen bisher unbekannten Faktor hinzuweisen. Andere Symbole, und gerade diejenigen, die für das primitive Seelenleben am meisten charakteristisch sind, verloren ihre Beziehungen zum bewussten Verständnis und verschwanden fast vollständig aus jenen Formen der Symbolanwendung, die auf die Aufnahme durch einen anderen berechnet sind. Sie zogen sich auf diejenigen Äusserungsarten des Unbewussten zurück, die auf Verständnis gern verzichten, wie es vor allem beim Traum der Fall ist. Die Symbole dieser Gruppe lassen sich überhaupt erst durch gründliche Erforschung des Unbewussten kennen lernen und für ihre etymologische Verwertung ist deshalb die Kenntnis der Psychoanalyse unumgängliche Bedingung.

Wir müssen noch einen flüchtigen Blick auf das Material der Sprache, die Lautbildung werfen. Für das Kind sind die Zusammenfügungen artikulierter Laute, die es nach und nach beherrschen lernt, etwas Selbstständiges, das sich von den Dingen, die es bezeichnet, dadurch vorteilhaft unterscheidet, dass es viel leichter dem eigenen Willen unterworfen werden kann, als jene. Das Kind ist deshalb geneigt, den Zusammenhang zwischen der Sache und ihrer Bezeichnung, den es intellektuell ohnehin nicht ganz fassen kann, dahin misszuverstehen, dass es den Namen für die Sache nimmt, ihn als einen Ersatz der Sache selbst ansieht. Ähnliches finden wir bei den primitiven Menschen, die der Meinung sind, dass man eine gewisse Gewalt über eine Sache habe, wenn man deren Namen wisse. Daher rührt die Neigung zum Euphemismus, namentlich bei Personen- und Ortsnamen; zahlreiche Reste dieses Glaubens finden sich in Mythen und Märchen.

Eine Folge dieses Irrtums ist es, dass im kindlichen und auch sonst im primitiven Denken die Annahme vorwaltet, der Ähnlichkeit der Bezeichnung müsse ein sachlicher Zusammenhang entsprechen. Die lautliche Assoziation tritt auf dieser Stufe der Geistestätigkeit leicht an die Stelle der faktischen Relation; auch im Unbewussten ist dasselbe der Fall, was besonders an der Traumarbeit sehr deutlich wird, die sich mit Vorliebe zur Herstellung von Zusammenhängen der Klang-Assoziation mit Hinwegsetzung über die inhaltliche Verknüpfung bedient. Für die Entstehung der Sprache ist die im Traume hervortretende Tendenz, die Ähnlichkeit der Sache mit der Lautähnlichkeit der Bezeichnung in Zusammenhang zu bringen, von hervorragender Bedeutung¹⁾.

Eine Analogie zu diesem Mechanismus bietet uns die Entstehung der Schrift. Von den ägyptischen Hieroglyphen wenigstens wissen wir

¹⁾ „Zwischen das Wort und seinen Gegenstand tritt das Bild und deutet zufällig gleichlautende Gegenstände, zwischen denen kein anderer Zusammenhang als phonetische und Lautsymbolik besteht. Wo an sich verschiedene Wörter im Laut zusammenreffen, täuschen sie das Volk, so dass es eine gleiche Beziehung annimmt. Dieser Glaube an die Verwandtschaft der Laute und ihre Doppelbedeutung hat Anteil an der Gestaltung der griechischen Religion“. Welcker (Griech. Götterlehre, 1857).

bestimmt, dass ihre allmähliche Umwandlung aus einer Aneinanderreihung von Bildern zu einer Lautschrift daher ihren Ausgang nahm, dass man bestimmte Zeichen nicht nur für den Gegenstand, den sie darstellten, verwendete, sondern auch für andere Objekte, mit denen sie gar keine innere oder äussere Gemeisamkeit besaßen, deren Namen aber denselben oder einen ähnlichen Wortlaut hatten. Man benutzte also ebenfalls nicht die Basis der sachlichen, sondern die der klanglichen Assoziation. So bezeichnete man den Sohn mit dem Bilde der Gans, weil beide Worte etwa gleich lauteten, den Richter schrieb man als Wolf, weil beide den Namen „seb“ führten¹⁾. Die Deutung des Horapollo, der um jeden Preis inhaltliche Beziehungen als die zugrundeliegenden darzustellen versuchte, führte zu demselben Unsinn, wie ihn eine Traumdeutung, die sich dieser Technik bedienen wollte, zu Tage fördern würde.

Selbstverständlich kommt die Psychoanalyse nur für den Ursprung der Sprache und die Etymologie in Betracht. Darin liegt nicht ein Übersehen der Wichtigkeit der höheren Ausgestaltung und noch weniger eine Unterschätzung der ihrem Studium gewidmeten Philologie. Für den Standpunkt unserer Betrachtung jedoch kommen diese Stufen nur als sekundäre Bearbeitung des primitiven psychischen Materials in Betracht, denn unsere Aufgabe beschränkte sich darauf, den Einfluss des Unbewussten auf die Sprachbildung in den Grundzügen darzulegen und darauf hinzuweisen, wieviel durch die Erreichung einer besseren Einsicht in dieses Problem für die Sprachwissenschaft zu gewinnen ist.

¹⁾ „Die Hieroglyphen“ von Prof. Dr. A. Ermann, Sammlung Götschen, Nr. 608. Nach Conrady war diese Bezeichnung mittels „Lautrebus“ auch bei anderen verwandten Bilderschriften wie der chinesischen und sumerischen die Regel (Veröffentlichungen des städt. Museums für Völkerkunde in Leipzig, 1907, H. 1, Einl.).

V.

Ästhetik und Künstler-Psychologie.

Die Möglichkeit eines psychologischen Verständnisses ist bei der Poesie jedenfalls leichter als auf jedem anderen Kunstgebiete. Wir wollen deshalb auch bei unseren ästhetischen Betrachtungen diese vorzüglich ins Auge fassen und die anderen Kunstgattungen nur gelegentlich streifen.

Stellen wir nun zwei ästhetische Grundfragen, nämlich welcher Art der Genuss ist, den ein Werk der Dichtkunst bereitet, und auf welche Weise es ihn hervorzurufen vermag, so zeigt schon die erste Überlegung Widersprüche, die sich kaum lösen lassen, solange die Betrachtung nur auf die Vorgänge im Bewusstsein beschränkt bleibt. Denn auf die erste Frage müssen wir antworten, dass der Inhalt der Dichtungen zum grossen Teile danach angetan ist, in uns peinliche Affekte zu erregen: Unheil und Trauer, das Leiden und der Untergang edler Menschen sind für die Tragödie das einzige, für das Epos, den Roman, die Novelle das häufigste Thema; auch dort, wo Heiterkeit erweckt werden soll, ist das nur möglich, wenn Missverständnisse oder Zufallstücke die Personen für eine Weile in schwierige und unerquickliche Situationen bringen. Aber den Gipfel des Kunstgenusses finden wir darin, wenn uns ein Werk vor Spannung fast den Atem raubt, vor Schreck die Haare sträubt, um uns zuletzt Tränen des tiefsten Leidens und Mitleidens abzufordern. Alles dies sind Empfindungen, die wir im Leben fliehen und in der Kunst sonderbarerweise aufsuchen. Die Wirkungen dieser Affekte sind offenbar, wenn sie vom Kunstwerk ausgehen, ganz anderer Art als sonst, obgleich sie vom Bewusstsein ebenso aufgenommen werden und diese ästhetische Abänderung der Affektwirkung, vom Peinlichen zum Lustvollen, ist daher ein Problem, bei dem wir von der Kenntnis des unbewussten Seelenlebens Förderung erwarten dürfen.

Diese veränderte Einstellung zu unseren Affekten kann keineswegs allein dadurch erklärt werden, dass der Zuschauer oder Hörer weiss, nicht die Wirklichkeit, sondern nur ihr Widerschein stehe vor ihm.

Dadurch lässt sich zwar verstehen, warum Tatsachen, die uns peinlich berühren würden, wenn sie wahr wären, in dieser Scheinwelt vorfallend uns zur Heiterkeit stimmen, wie es eben für das Lustspiel und Verwandtes erwähnt wurde; in den wesentlichsten Fällen handelt es sich aber um etwas ganz anderes. Die normale Wirkung dieser Tatsachen auf unser Empfinden wird durch die fehlende Realität nicht aufgehoben, vielmehr erregen sie genau dieselben Affekte wie Furcht, Entsetzen, Abscheu, Mitleid etc., werden also, wenigstens im Hinblick auf ihre Wirkung, völlig ernst genommen, den realen gleichgestellt. Die Affekte selbst sind es, die sich von den durch die Wirklichkeit erregten unterscheiden, und zwar nicht in ihrer Entstehungsursache und nicht in ihrer Äusserungsform, wohl aber durch das in sein Gegenteil verkehrte, dem Inhalt inadäquate Lustvorzeichen.

Damit hängt die Beantwortung der zweiten Frage zusammen. Das Hauptmittel, durch das die Dichtkunst ihre Wirkung übt, ist die eigentümliche Lage, in welche der Zuhörer versetzt wird. Wie durch Suggestion wird er gezwungen, Dinge, die ihm von einem anderen vorerzählt werden, zu erleben, d. h. in subjektive Wirklichkeit umzusetzen, wobei ihm doch die Kenntnis des richtigen Sachverhaltes nie völlig verloren geht. Der Grad der Täuschung, der erzielt werden soll, ist in jeder Kunstgattung verschieden und danach richten sich die Suggestivmittel, deren sie sich bedient. Diese sind teils von innen her durch den Stoff bedingt, teils sind es technische Hilfsmittel, die sich mit der Zeit zu typischen Formen entwickelt haben und das Erbe früherer Generationen darstellen, das für den schaffenden Künstler bereit liegt. Dagegen gehören jene Veranstaltungen, bei welchen die Illusion durch direkte Nachbildung der Wirklichkeit erreicht werden soll, wie etwa die auf der modernen Bühne gebräuchlichen, nicht hierher, weil sie mit dem Wesen der Dichtkunst nichts zu tun haben. Von den beiden anderen wird noch später zu handeln sein.

Wir verweilen zunächst bei der sonderbaren Mittelstellung, in die jeder versetzt wird, auf den ein Werk der Dichtkunst die volle und richtige Wirkung ausübt. Er wird die Wahrheit dieses Werkes fühlen, seine Unwahrheit wissen, ohne dass ihn dieser fortwährende Zwiespalt zwischen Schein und Sein, der doch die peinlichste Unentschiedenheit hervorrufen müsste, im Mindesten anfecht. Wenn wir den Vergleich mit anderen Phantasieprodukten ziehen, insbesondere mit dem oft zur Poesie in Parallele gestellten Traum, so finden wir, dass bei diesem die Täuschung vollkommen ist. Von einem besonders begründeten Ausnahmefall abgesehen (das Gefühl des Traumes im Traum), glaubt der Träumer bis zum Schluss an die Realität der Vorgänge. Dass der Geisteskranke seine Wahnbildungen an die Stelle der Wirklichkeit setzt, ist bekannt. Aber auch wenn wir die unmittelbaren Vorläufer der

Poesie, die Mythen, ins Auge fassen, finden wir dasselbe Phänomen. Der Mensch der mythenbildenden Zeitalter, die auf unserer Erde noch keineswegs ganz vorüber sind, glaubt an seine Phantasiebilder und vermag sie gelegentlich als Objekte der Aussenwelt wahrzunehmen. Dass die Dichtkunst für uns dasselbe nicht mehr voll zu leisten vermag, bedeutet ein Absinken ihrer Funktion, dem ihre mindere Geltung innerhalb unseres sozialen Zustandes entspricht; dass sie dazu doch noch teilweise imstande ist, macht sie zur letzten und stärksten Trösterin der Menschheit, der der Zugang zu den alten, verschütteten Lustquellen immer schwieriger wird.

Die Phantasiebildung, der das poetische Werk in dieser sowie mancher anderen Hinsicht am nächsten steht, ist der sogenannte „Tagtraum“, dem sich ziemlich alle Menschen gelegentlich hingeben; insbesondere vor und in der Pubertät nimmt er im Innenleben grossen Platz und einschneidende Bedeutung in Anspruch. Der Tagträumer kann aus diesen Phantasien einen erheblichen Lustbetrag gewinnen, ohne doch je an die reale Existenz der geträumten Situationen zu glauben. Andere Merkmale trennen diese Produkte allerdings scharf vom Kunstwerk: Der Tagtraum ist form- und regellos, er kennt die Hilfsmittel nicht, deren sich, wie wir gesehen haben, das Kunstwerk zur Erreichung seiner suggestiven Wirkung bedient und kann sie auch leicht entbehren, da er nicht für die Wirkung auf andere berechnet, sondern rein egozentrisch ist. Dafür können wir bei ihm die Umkehrung der Affektwirkung wiederfinden, die uns beim Kunstwerk so rätselhaft schien, allerdings nicht in demselben Ausmaße. Meist bilden dem Träumer genehme, seine bewussten Wünsche erfüllende Situationen den Inhalt des Tagtraums; besonders die Befriedigung des Ehrgeizes durch ungeheuere Erfolge als Heerführer, Staatsmann oder Künstler, dann die Erringung des Gegenstandes seiner Liebe, die Sättigung der Rache für die ihm von einem Mächtigeren zugefügte Unbill malt sich der Tagträumer in aller Breite aus. Dazwischen kommen auch, wenngleich seltener, Situationen vor, die in Wirklichkeit höchst peinlich wären, die aber der Tagträumer mit demselben Behagen ausführt und wiederholt. Der häufigste Typus ist die Phantasie vom eigenen Sterben, aber auch andere Leiden und Unglücksfälle: Verarmung, Krankheit, Einkerkierung und Schande sind nicht selten vertreten; nicht minder auch die Vorstellung von der Bêgehung eines ehrlosen Verbrechens und dessen Entdeckung.

Wir werden uns nicht wundern zu finden, dass der Durchschnittsmensch als Tagträumer bei der Produktion solcher Phantasien den gleichen Genuss findet wie als Zuhörer einer Dichtung bei ihrer Aufnahme. Beide Funktionen sind ja in wesentlicher Hinsicht identisch, insoferne als die Aufnahme einer Phantasie nur darin besteht, dass sie nacherlebt wird. Voraussetzung für die Möglichkeit dazu ist allerdings, dass

bei dem Aufnehmenden die Tendenzen ebenfalls vorhanden sind, zu deren Befriedigung die Phantasie geschaffen wurde. Die erste Forderung an das Kunstwerk, das über zeitliche und räumliche Beschränkung hinaus zu wirken bestimmt sein soll, ist daher seine allgemein menschliche Grundlage. Nun wird bei der grundsätzlich gleichartigen Triebanlage der Menschheit auch der Tagtraum einer solchen Basis kaum völlig entbehren; der Unterschied liegt darin, dass die gemein-menschlichen Züge, bei denen ein Miterleben anderer möglich ist, in der Phantasie des Künstlers ohne sein Zutun hervortreten und die Führung übernehmen, während sie beim Tagträumer von seinen höchstpersönlichen Ansprüchen an das Leben verdeckt werden. So sehen wir, um ein Beispiel zu geben, im Tagtraum des Ehrgeizigen einen Mann auftreten, dessen ungeheure Erfolge uns kein Interesse abnötigen, da sich der Traum an der Tatsache genügen lässt und jede innerliche Motivierung verschmäht, durch die der Fall an das allgemein Psychische angeschlossen würde. In „Macbeth“ sehen wir zwar auch einen Ehrgeizigen und seine Erfolge, aber die psychologischen Prämissen sind bis zu den Wurzeln jedes Ehrgeizes verfolgt, so dass jeder, der ehrgeizige Wünsche gehegt hat, unwiderstehlich hingerissen die ganzen Schrecken der Mordnacht mitempfinden muss.

Hiermit ist uns ein Fingerzeig zum Verständnis der suggestiven Kraft des Kunstwerkes gegeben, aber dem Problem der Umkehrung der Affektwirkung sind wir noch nicht näher gerückt. Dazu können wir erst gelangen, wenn wir die Affekttheorie der Psychoanalyse zu Hilfe nehmen. Diese lehrt nämlich, dass sehr grosse Mengen von Affekt unbewusst bleiben können, ja in gewissen Fällen unbewusst bleiben müssen, ohne dass die Lust- oder Unlustwirkung dieser Affekte, die notwendigerweise dem Bewusstsein angehört, verloren ginge. Die so ins Bewusstsein gelangende Lust und Unlust wird dann an andere Affekte, resp. an die zu denselben gehörigen Vorstellungen gelötet; manchmal gelingt diese Verlötung so vollkommen, dass nichts Auffälliges übrig bleibt, sehr oft ist aber diese Lust oder Unlust dem Affektkomplex, aus dem sie zu stammen scheint, inadäquat oder, wie in unserem Falle, entgegengesetzt. Die pathologischen Beispiele ungeheurer starker Freude- oder Schmerzáusserungen bei anscheinend nichtigen Anlässen sind bekannt. Die Lage der Dinge ist nun allerdings komplizierter als sie bisher dargestellt wurde. Es ist nämlich nicht ohne weiteres richtig, dass die von den unbewussten Affekten abgelöste Lust beliebigen Stellvertretern angehängt wird. Dies würde der strengen Determination im Psychischen widersprechen und liesse die irrige Voraussetzung aufkommen, als ob ein vom Bewusstsein ausgeschlossener Affekt auf seine Durchsetzung verzichten würde. Vielmehr sind jene bewusstseinsfähigen Vorstellungen und Affekte, die jetzt mit so starkem Lust- und Unlust-

gewinn arbeiten, nichts anderes als die Ausläufer und Ersatzbildungen der ursprünglichen, nun verdrängten Affekte. Zwischen beiden muss ein enger assoziativer Zusammenhang nachweisbar sein und auf der durch diese Assoziation hergestellten Bahnung verschiebt sich die Lust und die mit ihr zusammenhängende Energiebesetzung.

Ist diese Theorie richtig, so muss ihre Anwendung auf unser Problem möglich sein und hätte dann ungefähr so zu lauten: Durch das Kunstwerk werden neben den bewussten Affekten auch unbewusste von viel grösserer Intensität und oft entgegengesetztem Lustvorzeichen erregt. Die Vorstellungen, mit deren Hilfe dies geschieht, müssen so gewählt sein, dass sie nebst den vor dem prüfenden Bewusstsein bestehenden Zusammenhängen auch ausreichende Assoziationen zu den typischen unbewussten Affektkonstellationen besitzen. Die Fähigkeit, dieser komplizierten Aufgabe gerecht zu werden, gewinnt das Werk daher, dass es bei seiner Entstehung für das Seelenleben des Künstlers das zu leisten hatte, was es bei seiner Reproduktion für die Zuhörer leistet, nämlich die Abfuhr und Phantasiebefriedigung der ihnen gemeinsamen, unbewussten Wünsche.

Hier muss daran erinnert werden, was im ersten Kapitel über Widerstand und Zensur und die damit zusammenhängende Notwendigkeit der Verhüllung (Entstellung) gesagt wurde. Die unverhüllte Darstellung des Unbewussten würde die ganze Abwehr der sozialen, moralischen und ästhetischen Persönlichkeit hervorrufen, also nicht Lust, sondern Angst, Ekel und Abscheu erregen. Die Poesie macht deshalb von allen jenen Masken und Darstellungsmitteln — Umstellung der Motive, Verkehrung ins Gegenteil, Abschwächung des Zusammenhanges, Zerlegung einer Gestalt in mehrere, Doublierung der Vorgänge, Verdichtung des Materials, insbesondere aber von der Symbolik — den allerreichlichsten Gebrauch. So entsteht aus den verdrängten Wunschphantasien, die als typisch notwendigerweise auf eine geringe Anzahl beschränkt bleiben und daher des öfteren wiederholt recht gleichförmig wirken müssen, die unendliche, nie zu erschöpfende Mannigfaltigkeit der Kunstwerke. Für diese sorgt nebst der individuellen Verschiedenheit auch die variierende Intensität der Verdrängung, die mit dem Wechsel der Kulturepochen ihren stärksten Widerstand bald gegen das eine, bald gegen das andere Stück des Unbewussten richtet.

Der Konflikt zwischen Verdrängung und Unbewusstem findet im Kunstwerk als in einer Kompromissbildung eine zeitweilige Beilegung. Das Unbewusste gelangt zum Durchbruch, ohne dass ein direkter Ansturm gegen die Schranken der Zensur notwendig wäre, die vielmehr auf geschickte Weise umgangen werden. Aus der Welt geschafft wird der Konflikt damit freilich nicht, das beweist eben das häufig verkehrte Lustvorzeichen, mit dem die Phantasien vor das Bewusstsein treten.

Selbst in ihrer Verhüllung haftet den ersehnten Situationen noch ein peinlicher Charakter an, der sie als aus dem Orkus des Unbewussten emporgestiegene Gespenster kennzeichnet. Dieser Zug, der geeignet wäre, den Kunstgenuss aufzuheben, wird nun in das Kunstwerk eingearbeitet, indem der bewusste Zusammenhang so gefügt wird, dass die Hauptsituationen gern den Charakter des Traurigen, Furchtbaren, Verbotswidrigen annehmen; insbesondere in der Tragödie ist dies regelmäßig der Fall und in ihr wird auch die Reinigung des Gemütes der Zuhörer am vollständigsten erreicht. Dass die meisten Werke der Dichtkunst in unserem Bewusstsein unerfreuliche Affekte wecken, ist also kein Widerspruch gegen ihre lustvolle Funktion, wie wir anfangs glauben mussten, sondern eine Unterstützung dabei; denn einerseits werden dadurch die Unlustaffekte im Bewusstsein verarbeitet und in den Dienst der künstlerischen Form gestellt, andererseits wird die aus unbewussten Quellen gespeiste verbotene Lust ohne Verstoß gegen die Zensur unter der Maske des fremden Affektes genossen¹⁾.

Die Fähigkeit, aus peinlichen Affekten Lust zu schöpfen, und das auf diese Weise ermöglichte Verweilen der Poesie bei den dazu gehörigen Vorstellungen muss aber noch eine zweite Wurzel haben, denn der Tagtraum, der das Unbewusste nicht in den Dienst der künstlerischen Spannung zu stellen vermag, verwertet sie ebenfalls, wenn auch seltener wie das Kunstwerk. Tatsächlich lässt sich aus diesen Leidens-Phantasien auch primär ein Lustgewinn ableiten. Wir wissen bereits, dass zu den infantilen Triebanlagen, die in die Sexualbetätigung des Erwachsenen nicht ganz aufgenommen werden können, auch die sexuelle Lust am Zufügen und Erdulden von Schmerzen (Sadismus-Masochismus) gehört. Im Tagtraum, wo ihre Befriedigung weder mit physischem Schmerz, noch mit übeln sozialen Folgen verknüpft ist, finden sie auch nach vollzogener Verdrängung ihre Pflegestätte und von dort aus wandern sie ins Kunstwerk über, wo sie aufgenommen und für seine sekundären Tendenzen ausgenützt werden.

Ein wichtiges Moment ist auch, dass sich der ästhetische Genuss völlig abseits von dem in die Realität gestellten, handelnden und wirkenden Ich abspielt. Dadurch wird es dem Zuhörer ermöglicht, sich mit jedem Empfinden, mit jeder Gestalt ohne Zaudern zu identifizieren und diese Einverleibung immer wieder mühelos aufzugeben. In diesem Sinne hat das Gebot „L'art pour l'art“ seine volle Berechtigung, da das tendenziöse Kunstwerk, bei dem sich der Autor und sein Publikum von vornherein für gewisse Gesinnungen und Figuren einsetzen, so dass für die Gegen-

¹⁾ „Ich habe es oft gesagt und werde nie davon abweichen: die Darstellung tötet das Darzustellende, zunächst im Darsteller selbst, der das, was ihm bis dahin zu schaffen machte, durch sie unter die Füße bringt, dann aber auch für den, der sie genießt“ (Friedrich Hebbel).

spieler nur Ablehnung übrig bleibt, nicht ebenso alle Seiten des Seelenlebens ins Spiel zu ziehen vermag. In solchen Fällen besteht ein Rest der Realitätseinstellung fort, der die Schwingen der Phantasie lähmt. Nur wer sich an ein Kunstwerk vollkommen verliert, kann seine tiefste Wirkung fühlen und dazu ist die vollständige Abwendung von den Gegenwartszielen notwendig.

Es erübrigt uns noch die Betrachtung der Mittel der ästhetischen Wirkung, die wir oben in innere und individuelle einerseits, in äussere und technische andererseits eingeteilt haben. Für die erste Kategorie gilt vor allem der Grundsatz der Ökonomie der Affektverteilung. Um mit dem Kunstwerk einen stärkeren Eindruck hervorzurufen, als es mit einem tatsächlichen Ereignis oder mit einem Tagtraum der Fall wäre, ist ein Aufbau notwendig, der den Affekt nicht sogleich unnütz verflackern lässt, sondern ihn langsam und gesetzmäßig von einer Stufe zur anderen steigert, bis der höchste Grad erreicht und der Affekt dann möglichst restlos abreagiert wird. Die „innere Kunstform“, die den Künstler zwingt, für jeden Stoff eine andere Art der Behandlung zu wählen, ist nichts anderes als die unbewusste Einsicht, wie das Maximum der durch den Gegenstand erzeugbaren Affektmenge durch die richtige Abwechslung zwischen Fortschreiten und Retardation zu erreichen wäre. Je nach dieser Einsicht wird der Künstler dann den Stoff als Tragödie oder Epos, Novelle oder Ballade behandeln und auch innerhalb der Gattung die Mittel genau nach dem Ziele bemessen. Die Affektökonomie ist geradezu das Kennzeichen des Genies, das mit ihrer Hilfe die stärksten Wirkungen erzielt, während gegen ihre Gesetze die schönste Deklamation und die schauerlichste Handlung keinen tieferen Eindruck hervorbringen.

Neben der Affektökonomie steht an zweiter Stelle die Denkökonomie, der zu Liebe im Kunstwerk alles Geschehen streng gesetzmäßig und lückenlos motiviert sein muss, während doch das wirkliche Leben mit seinem bunten und tumultarischen Treiben uns kaum hie und da den abgerissenen Fetzen einer Motivation in der Hand lässt. In der Dichtung kann der Faden der Handlung nie unvermittelt abreißen, der Ablauf der Tatsachen innerhalb des Werkes ist vollkommen übersehbar und nach dem Satze vom zureichenden Grunde ohne weiteres zu verstehen, d. h. unsere Denkgesetze müssen sich nicht mühselig gegen die Aussenwelt behaupten, sondern sie finden eine Welt vor, die nach ihren Regeln harmonisch gebaut ist. Die Folge davon ist, dass die Zusammenhänge des Kunstwerkes mühelos verstanden werden, ohne dass die Gedankenbahnen und die Tatsachen sich überkreuzen; die Denkökonomie ist die Ursache, dass bei der Aufnahme des Kunstwerkes bedeutend weniger Kraftaufwand notwendig ist als bei der Aufnahme eines gleich umfangreichen Stückes der Aussenwelt, und das Resultat dieser Kraftersparnis ist ein Lustgewinn. Durch Hilfsmittel, welche die

Denkökonomie noch weiter fördern, z. B. mittels Durchführung eines konsequenten Parallelismus oder das Nebeneinandersetzen scharfer Kontraste in den Motiven, Vorgängen und Gestalten kann dieser Lustgewinn noch gesteigert werden.

Es ist ohne weiteres einzusehen, dass an dieser Stelle die engeren ästhetischen Probleme einsetzen, die zum grossen Teil durch die Anwendung dieser Grundsätze auf bestimmte Gruppen und Gattungen der Lösung näher gebracht werden können. Wir dürfen darauf nicht eingehen und wenden uns den äusserlichen Kunstmitteln zu; diese bestehen, da das Medium der Poesie die Sprache ist, in Klangwirkungen, die wir in zwei Gruppen teilen können: Rhythmus und Gleichklang.

Der Gleichklang hat in verschiedenen Formen, als Stabreim, Anfangsreim, Innenreim und so weiter, existiert, bis er sich für unseren Kulturkreis als Endreim fixiert hat. Die Grundlagen der Lustwirkung sind überall gemeinsam: Die Wiederkehr derselben Lautfolge verursacht eine Aufmerksamkeitersparnis u. z. besonders dann, wenn das Reimwort beidemale für den Sinn wesentlich und kein blosses Flickwort ist; die Kraftanstrengung, auf die man gefasst sein musste und die plötzlich überflüssig wird, setzt sich beim Wiedererkennen des Gleichen in Lust um¹⁾. Andererseits ist das Spiel mit Worten, wobei dem Klang die eigentliche Wichtigkeit zugeteilt und auf ihm die assoziative Verbindung aufgebaut wird, eine Quelle der Kinderlust, die also durch den Reim für den Bereich der Kunstübung wieder erweckt wird.

Der Rhythmus wird schon auf primitiven Kulturstufen als Mittel der Arbeitserleichterung erkannt und verwendet; diese Funktion ist ihm erhalten geblieben und sie dient dort, wo die Überwindung realer Widerstände ausser Betracht bleibt, neben unserem Fall z. B. auch beim Tanz und Kinderspiel, zur direkten Lustgewinnung oder Lusterhöhung. Doch ist hinzuzufügen, dass die wichtigsten Formen der Sexualbetätigung, insbesondere des „Wonnesaugen“ des Kindes, dann aber auch der Sexualakt selbst, aus physiologischen Gründen rhythmisch sind. Durch die Einführung des Rhythmus bei einer bestimmten Tätigkeit wird dieselbe also den Sexualvorgängen ähnlich gemacht, sexualisiert. Die Lust am Rhythmus hat demnach wahrscheinlich ausser dem Motiv der Arbeitsökonomie noch eine gleich bedeutsame sexuelle Wurzel.

Was hier vom Kunstwerk gesagt wurde, stützt sich auf die Untersuchung, die Freud über das Problem des Witzes angestellt hat. Auch der Witz dient der straflosen Befriedigung unbewusster Tendenzen. Auch er kann sich, um für seinen Inhalt die Gunst der Hörer zu gewinnen, der Kinderlust am Wortgleichklang bedienen, der sich bei ihm gelegentlich bis zum — scheinbaren — Wortunsinn steigert. Alle derartigen Hilfsmittel, also bei der Poesie die durch Affekt- und Denk-

¹⁾ Ähnliches hat Dr. Karl Weiss (Wien) in einem Vortrag vertreten.

Ökonomie geforderte Kunstform, dann Reim und Rhythmus, dienen als Vorlust. Das heisst sie reichen dem Hörer eine leicht zu erlangende Lustprämie dar und locken ihm so das erste Interesse ab. Mittels einer Kette solcher Lustprämien wird eine psychische Spannung hergestellt und stufenweise gesteigert, die ihn veranlasst, die Anstrengungen, welche die Aufnahme des Werkes von seiner Einbildungskraft fordert, zu leisten, die Widerstände zu überwinden, bis die Endlust und mit ihr die Abfuhr der Affekte und die Erledigung der Spannung erreicht wird. Für den oberflächlichen Beobachter scheint der ganze Lustbetrag, den ein Kunstwerk erweckt, durch die Mittel erzeugt zu werden, welche zur Herstellung der Vorlust dienen; aber in Wirklichkeit bilden sie nur die Fassade, hinter der die eigentliche, aus dem Unbewussten stammende Lust versteckt ist.

Der Mechanismus der „Vorlust“ ist nicht auf diese beiden Fälle beschränkt. Wir haben ihn schon bei der Verfolgung des Entwicklungsganges der Sexualität kennen gelernt; dort sahen wir die früher selbstständigen Partialtriebe die Vorlust liefern, welche zur Erreichung der Endlust (im Sexual-Akt) anstachelt. Fernerhin mag sich noch auf anderen Gebieten eine ähnliche Einrichtung nachweisen lassen.

Die Verwandtschaft mit der Sexualität ist nicht nur auf Äusserlichkeiten beschränkt; es gilt ja als Binsenwahrheit, dass die Frage „ob Hans seine Grete kriegt?“ das Hauptthema der Poesie sei, das in unzähligen Varianten stets aufs neue vorgetragen wird, ohne die Dichter und ihr Publikum je zu ermüden. Dass nicht nur der Stoff, sondern auch die schöpferische Kraft in der Kunst überwiegend sexuell sei, ist schon mehr als einmal in intuitiver Erkenntnis ausgesprochen worden. Die Psychoanalyse muss diese Anschauung insofern einschränken, als sie statt der schlechthin sexuellen die Triebkräfte des Unbewussten einsetzt. Wenn im Unbewussten auch der Sexualität die weitaus grösste Bedeutung zukommt, so füllt sie dasselbe doch nicht restlos aus; auf der anderen Seite darf nie ausser Acht gelassen werden, dass die sexuellen Triebfedern, welche die Psychoanalyse anerkennt, einen ganz besonderen Charakter, nämlich den des Unbewussten haben müssen. Das bewusste Begehren lässt sich mit der Phantasie nicht lange genügen, es zerstört den Schein und strebt nach Befriedigung in der Realität; durch sein Auftreten wird sowohl die Schaffenslust des Künstlers wie der ästhetische Genuss des Zuschauers aufgehoben und zu nichts gemacht. Das unbewusste Begehren unterscheidet nicht zwischen Phantasie und Realität, es wertet die Geschehnisse nicht danach, ob sie objektive Tatsachen oder nur subjektive Vorstellungen sind und dieser Eigenschaft verdankt es seine Fähigkeit, die psychologische Basis für den Aufbau der Kunst zu bilden. Insbesondere ist es der Ödipus-Komplex, aus dessen sublimierter Triebkraft die Meisterwerke aller Zeiten und Völker geschöpft haben; die Spuren

davon bilden die mehr oder minder verhüllten Darstellungen der Ödipus-Situation, die der Analytiker immer wieder auf den Urtypus zurückführen kann. Bald wird, wie im Ödipus selbst, die Tat in aller Krassheit begangen, aber durch die subjektive Unkenntnis des Täters gemildert; bald wieder umgekehrt das Verbotene bewusst angestrebt, aber dadurch entschönt, dass die Verwandtschaft sich als irrig herausstellt (Familienroman); am häufigsten wird die Situation abgeschwächt, indem statt der Mutter die Stiefmutter, die Frau des Herrschers oder eine andere Figur, die sich nur in den feineren Details als Mutter-Imago verrät, eintritt und die Figur des feindlichen Vaters einer ähnlichen Entstellung unterliegt.

Wenn wir unsere Beobachtungen auf die bildende Kunst ausdehnen, finden wir unschwer einzelne verwandte Züge. Als eine Wurzel der Anlage zum Maler lässt sich z. B. die Sublimierung des im Triebleben eines Individuums besonders stark entwickelten Schaulustes annehmen. Die Schaulust ist in ihrer primitivsten Form, beim Kinde, an die ersten Lustobjekte geknüpft, unter denen die sexuellen — im weiteren Sinne der Psychoanalyse — den ersten Platz einnehmen. Es ist bekannt, dass die Darstellung des Menschen, insbesondere des nackten menschlichen Körpers, lange Zeit hindurch als die einzige Aufgabe des Malers und Bildhauers galt. Die von keiner Figur belebte Landschaft trat erst in neuerer Zeit hinzu, nachdem ein weiterer Verdrängungsschub die Anforderung der Zensur auf Ablenkung vom ursprünglichen Ziel verschärft hatte. Doch gilt noch heute der Menschenleib als das eigentliche und edelste Thema, das kein Künstler völlig vernachlässigen darf. Das zugrundeliegende ursprüngliche, beim Kulturmenschen verdrängte Interesse lässt sich auch noch in der sublimierten Form deutlich erkennen.

Die Stelle der Denkökonomie nimmt bei der bildenden Kunst die Ökonomie der Anschauung ein. Das ideale Ziel ist, jedes Phänomen frei von den verwirrenden Zufallseigenschaften in seiner für die künstlerische Wirkung wesentlichen und charakteristischen Form, wie sie sich dem Geiste des Künstlers darbietet, dem Beschauer zu zeigen und ihm dadurch die Mühe zu ersparen, selbst das für den Eindruck Wichtige vom Nebensächlichen zu sondern.

Noch deutlicher als bei den allgemeinen Grundlagen des künstlerischen Schaffens ist der Zusammenhang mit dem Unbewussten bei der Produktion des Einzelwerkes. Die Tatsache, dass die Konzeption eines Kunstwerkes und der damit verbundene Zustand geistiger Erhöhung nicht vom Bewusstsein ausgehe, ist ausnahmslos von allen, die imstande waren, in diesem Punkte Erfahrungen zu machen, bezeugt worden. Die Inspiration ist ein plötzliches Erfassen von Gestalten und Zusammenhängen, die dem Künstler selbst bis zu diesem Momente

entweder ganz unbekannt waren, oder doch nur in neblig unbestimmter Form vor seinem Geiste wogten und sich jetzt mit einem Schlag in leibhafter Deutlichkeit vor ihn hinstellen. Das Rätselhafte dieses Vorganges hat zunächst zu der Annahme geführt, dass der Künstler einer göttlichen Eingebung das verdanke, was er nicht aus seinem Bewusstsein geschöpft haben kann. Die Psychologie hat schon seit langem die Vorstellung eines Un- oder Unterbewussten zur Erklärung nicht entbehren können, ohne sich jedoch bisher mit der Natur dieser bewusstseinsfernen Instanz zu befassen und sich die Frage vorzulegen, ob die Produkte der Inspiration nicht von dieser Instanz her determiniert sein müssen, so dass man aus der Untersuchung ihrer gemeinsamen Charaktere etwas über die ohne Bewusstsein ablaufenden psychischen Akte erfahren könnte.

Die Frage, woher der Künstler das ihm bisher unbekannte psychische Material nehme, ist für die Psychoanalyse nicht schwer zu beantworten. Anders steht es allerdings mit dem Problem der Veranlassung, durch welche der Übergang vom Bewussten zum Unbewussten ins Werk gesetzt und des Mechanismus, durch den dieser Übergang ermöglicht wird. Die Tatsache, dass es sich um eine Flucht aus der Realität und um die Regression auf infantile Lustquellen handelt, ist das einzig feststehende. Wie sich die Art der Benützung dieses Weges von jener, die der Neurotiker vornimmt, unterscheidet, für den ja genau dieselbe Formel gilt, ist noch wenig erforscht. Die Frage ist umso interessanter, weil sich die Züge beider Typen sehr oft mischen, da derselbe Mensch Künstler und Neurotiker zugleich sein kann, also einen Teil seiner regressiven Lustgewinnung durch das Medium der künstlerischen Inspiration und einen anderen Teil mittels neurotischer Symptome besorgt. Nach welchen Grundsätzen die Auswahl vorgenommen wird, ob etwa einzelne Triebe der Verbindung mit gewissen anderen bedürfen, um für die eine oder andere Methode geeignet zu werden, darüber müssen uns erst spätere Untersuchungen belehren.

Eine fundamentale Unterscheidung wurde bereits im I. Kapitel angedeutet. Die Neurose macht es der Umgebung des Kranken nicht möglich, ihr einen Sinn beizulegen. Die Symptome rufen den Eindruck des Willkürlichen und Unsinnigen hervor und sind überdies gewiss nicht darnach angetan, um von den Angehörigen des Kranken als Annehmlichkeit empfunden zu werden oder Fernerstehende an ihn zu fesseln. Die Krankheit trübt und hindert die sozialen Beziehungen des Neurotikers. Beim Künstler ist die Sachlage wesentlich verschieden. Zwar erschwert auch die Hingabe an die Kunst die Anpassung an das soziale Milieu; die Beispiele dafür, dass Künstler als Gatte, Vater, Freund oder Staatsbürger nicht für vollwertig galten, brauchen nicht erst aufgezählt zu werden. Zum Loos des Künstlers gehört es, dass er

dort, wo er unmittelbar durch seine Persönlichkeit wirken soll, meist erfolglos oder unverstanden bleibt; doch seinen Werken weiss er eine Gestalt zu geben, die nicht nur Verständnis findet, sondern tiefe, lustvolle Wirkung hervorruft. Der Neurotiker verliert also dadurch, dass er sich auf seine infantile Einstellung zurückzieht, wenn auch gegen seinen Willen, den sozialen Anschluss, während der Künstler das, was er aus demselben Grunde aufgeben musste, auf einem neuen, nur für ihn gangbaren Weg wiederzugewinnen weiss. Er wirbt um Liebe und Bewunderung nicht auf die gewöhnliche Weise, sondern auf eine kompliziertere und mehr geistige Art, er erobert die Anderen auf dem Umweg durch die Tiefen der eigenen Persönlichkeit.

Immerhin bleibt noch genug Gemeinsames bestehen, um die oft beobachtete Ähnlichkeit zwischen den Künstlern auf der einen und den Nerven- und Geisteskranken auf der anderen Seite — Genie und Irrsinn — psychologisch zu begründen.

Die Neigung zu plötzlichen Stimmungsumschlägen, die Maßlosigkeit in Liebe und Hass und die Unfähigkeit zur stetigen Verfolgung praktischer Ziele lassen sich durch die verstärkte Einwirkung des Unbewussten auf die bewusste und gewollte Lebensführung erklären. Das stets erneute Empordringen der primitiven Seelenkräfte, die zur Herrschaft gelangt alle von der Kultur geschlungenen Bande zerreißen und entweichen würden, erzeugt ein tiefes andauerndes Schuldgefühl, das sich durch „Rationalisierung“ in moralische Überfeinerung umsetzt, die gelegentlich wieder mit dem Überspringen ethischer Schranken abwechselt. Überhaupt werden unausgeglichene psychische Gegensätze im Bewusstsein besser vertragen als von den Durchschnittsmenschen, worin ebenfalls eine Assimilierung an das unbewusste Seelenleben zu erblicken ist, welches die Gegensatzpaare nicht einander aufheben, sondern nebeneinander bestehen lässt.

Beiden Typen gemeinsam ist die hohe Reizbarkeit oder Reizempfindlichkeit; das heisst, sie reagieren oft auf wenig beträchtliche äussere Anlässe mit unangemessenen und unverständlich scheinenden Affektmengen. Die Ursache dieses Charakterzuges liegt darin, dass die Möglichkeit einer Reaktion aus unbewussten Affektquellen als Folge einer zufälligen Berührung dorthin führender Assoziationsketten bei ihnen leicht gegeben ist.

Das Verhältnis des Künstlers zur Aussenwelt ist schon darum durchaus eigentümlich, weil sie für ihn nicht so sehr als Tunmelplatz seiner Leidenschaften wie als Antrieb für seine schöpferische Phantasie in Betracht kommt. Dazu genügt schon eine sehr geringe Menge äusseren Erlebens. Sehr oft ist die Arbeitsweise des Genies bewundert worden, das in seinen Werken die genaueste Kenntnis des Menschengeistes in seiner ganzen Fülle und Tiefe zeigt, ehe es seine Beobach-

tungen über den kleinsten Kreis hinaus ausdehnen konnte. Die Erklärung liegt darin, dass die Menschenseele unendlich weiter ist als der Bezirk, der sich dem Bewusstsein darbietet. Im Unbewussten liegt die ganze Vergangenheit unseres Geschlechtes begraben; es gleicht einer Nabelschnur, die den Einzelnen an die Gesamtheit anschliesst. Je grösser das verwertbare Stück des Unbewussten ist, desto mehr Möglichkeiten bestehen für den genialen Menschen sein bewusstes Ich abstreifend sich in fremde Persönlichkeiten zu verwandeln. Wenn Shakespeare den Seelen der Weisen und Narren, der Heiligen und Verbrecher bis auf den Grund sah, so war er nicht nur unbewusst alle diese — das gilt vielleicht für jedermann — sondern er besass auch die uns anderen fehlende Gabe, für sich selbst sein Unbewusstes sichtbar zu machen, indem er scheinbar selbständige Gestalten von seiner Phantasie erschaffen liess. Diese Gestalten sind alle nur das eigene Unbewusste des Dichters, das er, um sich davon zu befreien, hinausgestellt „projiziert“ hat.

Der Künstler kann an sehr kleinlichen Ereignissen mehr erleben als der Durchschnittsmensch in den buntesten Abenteuern, weil sie für ihn nur der Anlass dazu sind, seinen inneren Reichtum kennen zu lernen. Seine Reizbarkeit ist nur die Kehrseite dieses Phänomens und muss auftreten, soweit er diese Überfülle nicht für sein Werk verwertet, sondern den Alltagsweg wählt, seine Affekte in der Realität ablaufen zu lassen.

Versuchen wir schliesslich, aus den bisherigen Betrachtungen einen Standpunkt für die Erkenntnis der Bedeutung der Kunst in der kulturellen Entwicklung zu gewinnen, so kommen wir zu dem Schlusse, dass die Künstler zu den Anführern der Menschheit im Kampfe um die Bändigung und Veredlung kulturfeindlicher Triebe gehören. Wenn eine der gewohnten Äusserungsformen veraltet, das heisst unter dem Kulturniveau zurückbleibt und mit ihrer allzu verräterischen Gestalt dem Aufstieg im Wege steht, dann sind es die mit künstlerischer Schöpferkraft begabten Individuen, die es ihren Mitmenschen möglich machen, sich von der Schädlichkeit zu befreien, ohne auf die Lust verzichten zu müssen, indem sie den alten Trieb in eine neue, unanstössige, edlere Form giessen und diese an die Stelle der alten setzen. Wird umgekehrt die Verdrängung an einer Stelle in ihrer bisherigen Intensität überflüssig, so fühlen sie zuerst die Milderung des Druckes, der auf ihrem Geist am schwersten lastete und, das neugewonnene Stück Freiheit für die Kunst ausnützend, bevor es sich noch im Leben durchgesetzt hat, weisen sie der Mitwelt den Weg.

VI.

Philosophie, Ethik und Recht.

Wie die Philosophie zu den übrigen Wissenschaften ein ganz eigenartiges Verhältnis hat, so nimmt auch die psychoanalytische Betrachtungsweise ihr gegenüber eine besondere Stellung ein. Die bisher behandelten Disziplinen gestatten dem Analytiker das Zurückgreifen auf ihr Objekt und eröffnen ihm in dem mehr oder weniger phantastischen, den unbewussten Anteil kaum verleugnenden Wunschmaterial den Zugang zum besseren Verständnis der Phänomene und damit zur Bereicherung der betreffenden Wissensgebiete. Die philosophischen Systeme dagegen treten uns selbst in Gestalt von Erkenntnismaterial mit dem Anspruch entgegen, als rein wissenschaftliche und letzte Erklärungen der Stellung des Menschen zur Aussenwelt und zum Universum gewertet zu werden.

Scheint diese Sonderstellung der Philosophie zunächst jeden psychoanalytischen Zugang auszuschliessen, so bieten doch zwei andere bei Betrachtung der philosophischen Systeme und ihrer Schöpfer hervortretende Eigentümlichkeiten uns einen Anlass, dem Problem der Philosophie und des Philosophen näher zu treten. Zunächst muss auffallen, dass in der Philosophie die Persönlichkeit ihres Schöpfers in einem Maße hervortritt, wie es einer Wissenschaft eigentlich nicht ansteht und auch auf keinem andern Erkenntnisgebiet, wohl aber in der Kunst, anzutreffen ist. Dieser Umstand mahnt uns daran, die eigenartige psychologische Struktur des Philosophen, die ihn über den reinen Wissenschaftler erhebt und dem Typus des Künstlers nähert, doch aber von diesem selbst wieder scharf differenziert, vom Standpunkt der Psychoanalyse zu durchleuchten. Damit ist uns auch das Verständnis für einen wesentlichen Teil der Systembildung gegeben, die anerkanntermaßen durch individuelle Besonderheiten der Persönlichkeit beeinflusst, ja oft von rein subjektiven Momenten bestimmt ist. Die Verfolgung dieser individuellen Bedingtheit des Systems bis in das Triebleben und die Schicksale der Libido einerseits, die Aufzeigung seiner

innigen Beziehungen zu Charakter, Persönlichkeit und Lebensinflüssen anderseits, bildet die Aufgabe einer psychographischen Untersuchung, wie sie sich aus der Anwendung psychoanalytischer Grundsätze und Gesichtspunkte auf Leben und Werk genialer Geister zu entwickeln beginnt.

Diese Forschungsmethode eröffnet uns sozusagen einen inneren Zugang aus den Tiefen der Persönlichkeit in das dem System zugrunde liegende Wunschematerial; eine Reihe philosophischer Lehrgebäude bietet zudem der psychoanalytischen Forschung eine breite Angriffsfläche in ihren Systemen selbst, in denen das Unbewusste ihres Schöpfers, das ihnen viel von ihrer allgemeinen Geltung verleiht, entweder als metaphysische Projektion in eine übersinnliche Welt oder als mystischer Ausdruck endopsychischer Wahrnehmung oder endlich direkt, in sozusagen metapsychologischer Erkenntnis, als Objekt der philosophischen Betrachtung erscheint.

Wir wollen nun diese verschiedenen Möglichkeiten einer Anwendung psychoanalytischer Gesichtspunkte auf das Gebiet der Philosophie methodisch kurz erörtern und beginnen mit der psychographischen Betrachtung der philosophischen Persönlichkeit, von der wir, die extremen Ausgestaltungen herausgreifend, drei Haupttypen unterscheiden möchten:

1. den Typus des intuitiven Schauers, des eigentlich künstlerischen Metaphysikers, wie ihn am reinsten Plato repräsentiert und wie er sich bei den Mystikern und den ihnen nahestehenden spekulativen Naturphilosophen deutlich ausgeprägt findet;

2. den Typus des synthetischen Forschers, wie ihn die positivistischen Systeme Comte's, Spencer's, und bis zu einem gewissen Grade auch die empiristischen Lehren eines Locke voraussetzen;

3. endlich den Typus des analytischen Denkers, wie ihn in seiner schärfsten Ausbildung Kant und Spinoza darstellen, wie er aber auch bei Descartes, Hume u. a. deutlich überwiegt.

Diese Typen sind natürlich, wie schon unsere z. T. artifizielle Unterordnung der Systeme unter sie zeigt, im einzelnen Falle selten rein anzutreffen, behalten aber ihren heuristischen Wert auch in den weitaus häufigen Mischformen dieser beim einzelnen Philosophen verschieden ausgeprägten Züge.

Der Typus des analytischen Denkers, der vorwiegend auf erkenntnistheoretische Sicherheit ausgeht, welche die Grundlagen und Grenzen des bewussten menschlichen Erkenntnisvermögens zu eruieren sucht, wird in seinen Lehren kaum ein psychoanalytisches Forschungsobjekt darbieten. Die Einmischung unbewusster Wunschelemente ist in weitgehendem Maße ausgeschaltet, das Bewusstsein arbeitet an der Selbsterkenntnis seiner eigenen Fähigkeiten. Bei diesem Typus wird sich

unser Interesse auf die eigenartige Charakterbildung und Persönlichkeit konzentrieren, die darin zum Ausdruck kommt, dass sich der Philosoph, wie vielfach bezeugt, vom praktischen und Liebesleben so gut wie auszuschliessen, von der täuschenden Einmischung der Realität in die Denkvorgänge so gut es geht freizuhalten sucht, um in weitgehender Weise die Denkrealtät zur Geltung zu bringen.

Das psychoanalytische Studium der Zwangsneurotiker hat ein erstes Verständnis dieser philosophischen Neigungen, sowie der aus ihnen folgenden Einstellung zu Welt und Menschen, zu Tun und Denken, d. h. zur Einschränkung des Tuns und zur Überwucherung des Denkens, eröffnet. Diese Kranken stehen nicht nur durch ihre überscharfe Intelligenz, ihr Interesse für übersinnliche Dinge und ihre ethischen Skrupel dem Typus des Philosophen nahe, sondern verraten uns auch die narzisstische Natur der Selbstbespiegelung des eigenen Denkens und dessen intensive Sexualisierung, die immer weiter weg vom ursprünglich sinnlichen Inhalt der Vorstellungen zur Lustbetonung der Denkopoperationen selbst tendiert. Dem neurotischen Grübelzwang, der pathologischen Erklärungssucht, dem die Tatkraft lähmenden Zweifel der Zwangskranken entspricht die philosophische „Verwunderung“ über sonst unbeachtetes Geschehen, die logisch motivierte, pedantische Gedankenordnung nach dem Prinzip der Symmetrie, das strenge Kausalitätsbedürfnis, das sich mit Vorliebe an die unerforschbaren, von ewigen Zweifeln umwogten tiefsten Probleme des individuellen und kosmischen Daseins heftet. Alle diese Züge erweisen sich der psychoanalytischen Forschung als Resultat verschiedener Schicksale bestimmter infantiler Triebanlagen und Neigungen, unter denen die von libidinösen Komponenten getragene Schaulust und Wissbegierde, sowie der mit grausamen Regungen verknüpfte Bemächtigungstrieb die Hauptrolle spielen. Insbesondere macht sich die frühzeitige und energische Verdrängung, welche die intensive Sexualforschung des Kindes durch äussere und innere Momente erfährt, in entsprechend mannigfacher Weise geltend. Entweder es wird mit dem verbotenen Objekt der Forschung die Wissbegierde selbst so gut verdrängt, dass sie von da an gehemmt bleibt; oder die Verdrängung der sexuellen Neugierde missglückt und sie kehrt als neurotischer Grübelzwang aus dem Unbewussten wieder, wobei nunmehr das Denken und Forschen selbst die ursprünglich dem Ziel desselben geltende Lust annimmt; endlich ist noch der ideale Fall möglich, dass die zur Wissbegierde sublimierte Libido den Forschungstrieb unterstützt und anspornt, so dass es ihm möglich ist, im Dienste der intellektuellen Interessen zu arbeiten.

Wir erkennen leicht, dass der Typus des analytischen Denkers der zweiten Ausgangsmöglichkeit der Verdrängung des infantilen Forschungstriebes am nächsten steht, indem er, auf rein intellektuellem Gebiet

verbleibend, die Denkvorgänge selbst — vermöge einer weitgehenden Introversion der Libido — mit Lust besetzt und der Realität die Gesetze des eigenen Denkens aufzwingt, wie es der subjektive Idealismus eines Kant¹⁾, Schopenhauers²⁾ u. a., aber auch der in den Solipsismus ausmündende extreme Phänomenalismus tut. Diese egozentrische Einstellung zur Aussenwelt erweist sich als Folge einer narzisstischen Überschätzung des eigenen Ich³⁾ und der Denkrealtität, welche in die Aussenwelt projiziert wird.

Dem gegenüber steht der Typus des positivistischen Forschers, der sein sublimiertes Erkenntnis- und Kausalitätsbedürfnis in zweckentsprechender Weise der objektiven Realität zuwendet und damit dem Lustprinzip am meisten entsagt hat. Wie ersichtlich, stellt er die dritte der angeführten Ausgangsmöglichkeiten infantiler Triebverdrängung dar und wird der psychoanalytischen Untersuchung in seiner Persönlichkeit und seinem Werk am wenigsten Material darbieten, da bei ihm libidinöse Triebkräfte, im Sinne Nietzsches, nur als Motor des Denkens fungieren⁴⁾.

Weitaus unser grösstes Interesse beansprucht der erste Typus des eigentlich metaphysischen Philosophen, der nicht nur in seiner künstlerischen Persönlichkeit psychoanalytisch am ehesten zugänglich ist, sondern auch im Inhalt seines Werkes das phantastische Wunschmaterial oft so deutlich verrät, dass schon dem Aristoteles die Verwandtschaft dieser Art des Philosophierens mit dem Erdichten von Mythen auffiel. Während also die beiden ersten Typen für uns vorwiegend charakterologisches Interesse haben, indem die unbewussten Triebregungen und libidinösen Energien nur auf dem Umweg der Charakterbildung als Motor des Denkens und Forschens dienen, ist bei diesem dritten Typus auch der Inhalt des Systems deutlich vom Unbewussten determiniert und beeinflusst, worauf uns schon die wenigen typischen, im Laufe der philosophischen Entwicklung immer wiederkehrenden Grundanschauungen und Systeme aufmerksam machen könnten; deren vielfach überraschende Übereinstimmung in Aufbau und Inhalt mit den verunglückten Systembildungen gewisser Geisteskranker die Psychoanalyse aufgedeckt hat.

1) Kant: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; . . . Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten.“

2) Schopenhauer: „Die Welt ist meine Vorstellung.“

3) Bekanntlich stellt am deutlichsten Fichte das Ich und seine Betrachtung in den Mittelpunkt der Philosophie und Weltauffassung und leitet alles übrige daraus ab. — Der metaphysische Unterschied zwischen reinem und empirischem Ich kommt für unsere psychologische Betrachtung nicht in Frage.

4) Auch Plato bezeichnet das Denken als „sublimierten Geschlechtstrieb.“

Steht diese Art des Philosophierens dem künstlerischen Schaffen nahe, so ist doch nicht zu übersehen, dass diese beiden Typen geistiger Produktivität eine scharfe Differenzierung, ja in gewisser Hinsicht eine psychoanalytisch interessante Gegensätzlichkeit aufweisen. Schon äusserlich ist der Künstler ohne ein starkes Attachement und Werbungsbedürfnis der Um- und Mitwelt gegenüber kaum denkbar, während den Philosophen eine starke Introversion seiner Libido und ein „autistisches Denken“ (Bleuler) charakterisieren. Die banale Auffassung von der erotischen Freiheit des Künstlers und der sexuellen Gebundenheit (Keuschheit) des Philosophen kennzeichnet diese Gegensätzlichkeit, wenn auch grob, so doch nicht unzutreffend.¹⁾ Der Künstler knüpft seine allgemein menschlichen Gestaltungen immer an den Einzelfall an, der Philosoph strebt zum Allgemeinen; der Künstler will gefallen und verwendet demnach suggestive Mittel, der Philosoph will überzeugen und bedient sich logischer Mittel. Einen über die Deskription hinausgehenden Unterschied hat Schopenhauer in dem Ausspruch festgestellt: „Ein Dichter ist man nicht ohne einen gewissen Hang zur Verstellung und Falschheit; hingegen ein Philosoph nicht ohne einen gerade entgegengesetzten Hang“. Die tieferen Differenzen lassen sich letzten Endes zurückführen auf eine Verschiedenheit der sexuellen Konstitution, die beim Künstler eine Hypererotik, beim Philosophen eine Anerotik zeitigt, auf verschieden ausgeprägte Partialtriebe und die mannigfachen Schicksale derselben, besonders aber auf eine beim Philosophen viel weiter getriebene Abwendung vom Sexuellen ins Geistige, Übersinnliche, Unreale.

Dementsprechend äussert sich auch das Unbewusste in diesen Systembildungen auf andere Weise als in der künstlerischen Produktion. Wir unterscheiden zweckentsprechend zwei Ausdrucksformen desselben beim Philosophen, die als metaphysische gekennzeichnet sind, da sie durch keine objektive Erkenntnis begründet erscheinen: nämlich die religiöse und die mythologische Systembildung. Die erste, von der es verschiedene Ausgestaltungen gibt, postuliert einen Schöpfer, der die Welt aus sich selbst oder aus dem Nichts hervorgebracht haben soll (Heraklit, Stoiker, Neuplatoniker, Mystiker). Wie in der Religionsbildung erkennt die Psychoanalyse auch hierin die unbewusste Universalprojektion einer im infantilen Leben mächtig gewesenen Vater-Imago und kann feststellen, dass das beim „Denker“ vorherrschende Gefühl der Allmacht hier auf dem Wege der Projektion dem Vater-Gott überlassen scheint. In anderen Systemen wird das Weltall in animistischer Weise belebt und der Dualismus der toten

¹⁾ Sowohl Schopenhauer wie Nietzsche heben die typische Ehelosigkeit des Philosophen, die sie selbst demonstrieren, am Beispiel des Cartesius, Leibniz, Malebranche, Spinoza, Kant u. a. hervor.

Körperwelt und des sie durchdringenden Geistes wird unter dem Bilde der geschlechtlichen Befruchtung angeschaut; die reiche Ausgestaltung dieser sexuellen Symbolik bei einzelnen Mystikern verrät diese Systeme deutlich als Projektionen innerer Libidovorgänge. In bewusster Erkenntnis dieser Sexualisierung nicht nur der Denkfunktionen, sondern auch der Denkinhalte hat Ludwig Feuerbach einmal die philosophische Gegenüberstellung und spekulative Ausbeutung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt auf das geschlechtliche Verhältnis von Mann und Frau zurückgeführt.

Die mythischen Systembildungen sind charakterisiert durch die Annahme einer übersinnlichen Welt, die, wie der subjektive Idealismus, als Entwertung, Ablehnung oder Verneinung der peinlich empfundenen Realität und als Flucht zu den aus dem Unbewussten hinaus projizierten infantilen Wunschsituationen gelten kann. Hierher gehört auch der Glaube an die Präexistenz, die Seelenwanderung und die Wiederkehr des Gleichen, der in letzter Linie, wie die entsprechenden religiösen Glaubenslehren, von unbewussten Mutterleibs- und Wiedergeburt-Phantasien ausgeht.

Diese metaphysischen Vorstellungen sind in ihrem Absehen von jeder Realitätsprüfung der psychoanalytischen Zergliederung als Phantasieprodukte am leichtesten zugänglich und erweisen sich dann als Projektionsphänomene des unbewussten Seelenlebens in eine übernatürliche Welt, die natürlich den Wünschen des betreffenden Individuums und denen vieler anderer in hohem Maße entgegenkommt, da sie psychologisch betrachtet nur eine narzisstische Selbstspiegelung des Individuums im Kosmos darstellt. Diese metaphysische Projektion bildet gewissermaßen die primitivste und häufigste Form, in der das Unbewusste in die Systembildung einströmt. Den ersten Schritt in der Richtung zur Erkenntnis des Unbewussten bilden dann die rationalistischen und mystischen Lehrgebäude, die, so gegensätzlich sie auch erscheinen mögen, doch das gemeinsam haben, dass sie das tiefste Wesen der Welt und die letzte Erkenntnis der Dinge im eigenen menschlichen Seelenleben zu finden erwarten; trotz dieser Tendenz können sie in die Gebiete des Unbewussten nicht direkt Einblick gewinnen, sondern sie nur in endopsychischer Wahrnehmung erfassen und in Symbolen darstellen. In diesem Stadium der Erkenntnis tritt uns das Unbewusste in den philosophischen Lehren als etwas Mystisches, Ungreifbares und Unerkennbares entgegen. Im Laufe der weiteren Entwicklung ist es endlich zur scharfen begrifflichen Erfassung des Unbewussten gekommen, von dem einzelne Philosophen, wie beispielsweise Hartmann, wenn auch in anderem Sinne als die Psychoanalyse, sprechen, während andere es in seiner Bedeutung und Wirksamkeit erkannt und dargestellt haben, wie Schopenhauer in der Willens-

lehre oder Nietzsche, an dessen psychoanalytische Zurückführung der metaphysischen und ethischen Bedürfnisse auf primitive Triebregungen hier nur erinnert zu werden braucht.

Um Missverständnissen vorzubeugen heben wir, obwohl ja in diesem Zusammenhang die ausschliessliche Betonung psychoanalytischer Gesichtspunkte keiner Entschuldigung bedürfte, doch ausdrücklich hervor, dass wir mit diesen skizzenhaften Bemerkungen weder das Wesen der Philosophie erschöpft noch ihre Entwicklungsgeschichte überblickt, noch die Persönlichkeit des Philosophen voll verständlich gemacht zu haben glauben. Es konnte sich nur darum handeln, flüchtig anzudeuten, von welchen Punkten aus die psychoanalytische Betrachtungsweise imstande sein wird, an diese Probleme heranzutreten. Erst eingehende Detailuntersuchungen werden zu zeigen haben, inwieweit solche Versuche zum psychologischen Verständnis der Philosophie fruchtbar sein können¹⁾. Zur kritischen Würdigung eines Systems werden sie natürlich niemals ausreichen und prätendieren dies auch gar nicht; sie können nur bestimmte Winke und Andeutungen über die persönliche und subjektive Bedingtheit philosophischen Denkens und Schauens geben, wodurch aber die objektive Wertung der philosophischen Ergebnisse nicht im geringsten tangiert werden muss.

Ähnliche Gesichtspunkte und Einschränkungen wie für unser Studium der Metaphysik gelten auch für die psychoanalytische Durchleuchtung der Ethik, so weit sie als philosophische Disziplin in den Systemen abgehandelt wird. Es geschieht dies meist mit dem Anspruch, dass die Philosophie auf Grund ihrer Einsichten in das Weltgeschehen und Menschenleben auch am ehesten zur Aufstellung ethischer Normen für das Verhalten des Individuums in seiner Beziehung zur Sozietät berufen sei. Wir haben hier von dieser Tendenz, welche übrigens auf die rationalistische Auffassung des Sokrates von der Lehrbarkeit der Tugend zurückgeht, vollkommen abzusehen und die ethischen Lehren der einzelnen Philosophen zunächst als den Ausdruck individueller Bedürfnisse und Forderungen psychologisch zu betrachten. Ein solches Studium lehrt, dass die Geschichte der ethischen Entwicklung innerhalb der Philosophie ein Spiegelbild der Verdrängung der krass egoistischen, gewalttätigen und grausamen Regungen des Menschen darstellt, und dass sich der Kampf gegen diese asozialen Regungen auf dem Gebiet der Ethik abspielt, wie der Kampf gegen die libidinösen Regungen im Bereiche der Metaphysik. Für die spezielle Ausgestaltung der Ethik werden also die Schicksale der infantil vorherrschenden Triebregungen der Grausamkeit und Bemächtigungslust

¹⁾ Vgl. die Arbeiten von Dr. phil. Alfr. Frh. v. Winterstein und Dr. Eduard Hitschmann in „Imago“, II. Jahrgang 1913, H. 2, April.

maßgebend sein, die von ihrer Vermengung mit libidinösen Komponenten (Sadismus) abhängen. Zur Aufstellung ethischer Normen kommt es durch Verdrängung dieser Regungen mittels Reaktionsbildung, woraus die Forderungen des Mitleids, der Menschenliebe und Gleichachtung des Nebenmenschen resultieren. Dass diesen ethischen Postulaten ursprünglich die entgegengesetzten asozialen Regungen zugrunde liegen, zeigt sich deutlich in den von Zeit zu Zeit hervortretenden ethischen Revolutionären, welche die verweichlichende Mitleidsmoral verspotten und die skrupellose Hingabe an den krassen Egoismus, den Willen zur Macht, als Heilmittel preisen, wie Stirner und Nietzsche. Aber auch ein so tiefer Ethiker wie Schopenhauer kann sich nicht genug tun in der detaillierten Schilderung der boshaften, grausamen und eigensüchtigen Triebregungen, von Spinoza wird sogar berichtet, dass er — angeblich zu wissenschaftlichen Zwecken — Insekten aufs Grausamste gequält habe, und der wohl anspruchsvollste Ethiker unter den Philosophen, Kant, begann seine philosophische Laufbahn mit einer Abhandlung: „Über das radikale Böse in der menschlichen Natur.“

So zeigt die Geschichte der Ethik den unaufhörlichen Wechsel zwischen dem Vordringen der Reaktionsbildungen gegen die egoistischen Triebe und der Tendenz, sie rücksichtslos durchzusetzen; beide Arten der Einstellung sind von der individuellen Triebanlage des einzelnen und der mehr oder minder gelungenen Verdrängung bestimmter Triebgruppen bedingt. Ähnlich verhält es sich auch mit der in vielen ethischen Systemen aufgestellten Forderung des ganzen oder teilweisen Verzichts auf den Geschlechtsverkehr und den mannigfachen Einschränkungen des Sexualgenusses (Sexualethik).¹⁾ Die Tugend ist also nichts weniger als lehrbar, jeder ist vielmehr notwendig so weit „ethisch“ als seine Verdrängung zur Schaffung und Erhaltung von Reaktionsbildungen ausreicht und die Forderungen der einzelnen Philosophen können zunächst nur für sie selbst und eine Anzahl ähnlich eingestellter Individuen Bedeutung und Geltung beanspruchen. Dass unter solchen Umständen auch das eminent wichtige Problem der scheinbaren Willensfreiheit im Sinne der psychoanalytischen Weltanschauung einer Revision bedürftig ist, mag hier nur erwähnt sein.

Wenn wir es versuchen wollen, von unserem Gesichtspunkte aus eine Einsicht in die Genese der Ethik zu gewinnen, so müssen wir davon ausgehen, dass ihr Wesen im Verzicht auf eine Lustbefriedigung besteht, den sich das Individuum freiwillig auferlegt. Insofern sind die alten Tabu-Verbote die direkten Vorläufer der ethischen Normen. Freilich ist die Motivierung in beiden Fällen ganz verschieden. Denn

¹⁾ Vgl. Christian v. Ehrenfels: „Sexualethik“ (Grenzfragen Nr. 56). Wiesbaden 1908.

die Einschränkungen durch das Tabu gehen, soweit sich eine bewusste Motivierung für sie gebildet hat, auf einen durchaus egoistischen Grund, die Angst vor einem dem Übertreter drohenden Übel, zurück. Die unbewussten Gründe sind hingegen die sozialen Rücksichten auf jene Einrichtungen, insbesondere auf die primitive Familie, deren Bestand durch die Versuchung, welche das Tabu hindern soll, bedroht würde. Die Versuchung selbst wurde verdrängt und mit ihr zugleich musste auch die richtige mit ihr verbundene Motivierung bewusstseinsunfähig werden. Da das Wohlergehen des Einzelnen enge mit dem des Stammes zusammenhängt, gehen die sozialen Gründe zum grossen Teil wieder auf egoistische zurück. Zum andern Teil aber wirken libidinöse Strebungen mit, die dem Verzicht im Seelenleben erst Haltbarkeit verleihen, indem sie ihn wenigstens auf indirektem Wege lustvoll machen. Solche von der Libido ausgehende, meist wohl sekundäre Motivierungen sind z. B. die Erfahrung des grösseren Lustgewinnes durch Aufschiebung der Befriedigung oder die Liebe zu einer Person, deren Ansprüche und Gefühle durch den Verzicht geschont werden sollen.

Im Gegensatz hierzu darf bei der ethischen Einstellung der Egoismus als Motiv, etwa als Angst vor Strafe, gar keine Rolle mehr spielen. Er wird unterdrückt, im weitestgehenden Falle des „Heiligen“ sogar aus dem Bewusstsein verdrängt, wie die asozialen Wünsche beim Tabu. Die soziale Motivierung hingegen, die heute, wo die Familie nicht mehr mit Staat und Menschheit zusammenfällt, farblos und unanständig geworden ist, wird nun in den Vordergrund gestellt und für die einzige und ausreichende ausgegeben. Über die Quellen dieser sozialen Pflicht haben sich in der Wissenschaft zwei Hauptmeinungen herausgebildet, von denen die eine, durch Rousseau vertretene, eine voluntaristische Determinierung in der „ursprünglichen Güte der Menschennatur“ sucht, während die andere, intellektualistische, im kategorischen Imperativ Kants gipfelt. Auf die unbewusste Motivierung der Ethik als Reaktionsbildung gegen verdrängte Triebe wurde bereits hingewiesen. Die Haupttendenz der Tabuschanke war es, das Verbotene physisch unmöglich zu machen, indem es jede Gelegenheit dazu abschnitt, während die Wirkungsweise der Ethik darin besteht, dass psychische Energien den Willen auf ihre Seite zu ziehen suchen.

Am weitesten entfernt von der direkten Einflussphäre des Unbewussten scheint das Recht zu stehen, da es der Lustbefriedigung den mindesten Spielraum gönnt und am stärksten die sachliche und logische Zweckmäßigkeit, also die Realanpassung vertritt. Das Recht in seiner reinen Form verzichtet ganz darauf, die Bundesgenossenschaft des Gefühls anzurufen, seine Formel ist nicht das „Du sollst“ der Ethik, sondern das Nüchterne „Wenn du dieses tust und jenes nicht lässt, wird dir von der Gemeinschaft ein bestimmtes Übel angetan, oder

ein bestimmter Vorteil vorenthalten“, wobei es der praktischen Erwägung des Einzelnen überlassen bleibt, wofür er sich entscheiden will. Damit stehen die Rechtssätze dem Tabu näher als die Ethik, nur dass das Tabu ein unbestimmtes Übel von unbestimmter Seite her androht. Blieb dieses aus, so wurde wohl die Bestrafung von der Gemeinschaft verhängt und so der Übergang vom Tabu-Verbot zum Gesetz geschaffen.

Wir lassen das Privatrecht völlig bei Seite und wollen nur dem Strafrecht eine kurze Betrachtung widmen, das infolge seiner Durchdringung mit ethischen und religiösen Anschauungen dem unbewussten Seelenleben näher steht. Diese Verwandtschaft tritt auch äusserlich in Erscheinung durch die vielgestaltige Symbolik, mit welcher Rechtsprechung und Strafvollzug bei allen Völkern ausgestattet waren¹⁾. Selbst in unserer Zeit, die sonst die für den praktischen Zweck unbrauchbare Symbolik beseitigt, hat sich ein Stück davon im Strafprozess erhalten. Die Bedeutung dieser Symbolik hat J. Storfer²⁾ in einem Fall, bei der Bestrafung des *parcidium* im alten Rom, mit Glück erforscht. Es gelang ihm nachzuweisen, dass die Symbolik der Ausdruck der allgemeinen unbewussten Annahme gewesen sei, das Motiv für den Vaternörder (der Grundfall des *parcida*) sei immer das Streben nach dem Alleinbesitz der Mutter. Von einer solchen hypothetischen Form der Beteiligung des Unbewussten bei der Bestrafung lässt sich natürlich nur im übertragenen Sinne sprechen. In Wahrheit muss es sich darum handeln, dass jeder Einzelne sich unbewusst in die seelische Situation des Verbrechens versetzt, sich mit ihm identifiziert. Das Verbrechen, das die Gemeinschaft bestraft, wurde also unbewusst von jedem einzelnen ihrer Mitglieder mitbegangen. Die Bestrafung gibt ihr dann willkommene Gelegenheit das sonst Verbotene Grausame unter einer sozialen Sanktion ihrerseits zu tun. Die Vorliebe, mit der bei solcher Gelegenheit dem Verbrecher das Gleiche angetan wurde, was er getan und das Unbewusste der anderen gewünscht hatte (*ius talionis*), ist als schliessliche reale Durchführung des durch das Verbrechen geweckten Wunsches anzusehen.

Der Verbrecher, der diejenigen Handlungen begeht, auf welche die Anderen bereits verzichtet haben, stellt also eine niedrigere Stufe der Triebbeherrschung dar, vom Standpunkt der gegenwärtigen Kultur gesehen ein Rückschlagsphänomen in primitivere Epochen. Die von Lombroso betonte anthropologische Ähnlichkeit des Verbrechens mit dem Wilden hat eine psychologische Parallele, welche aber auch auf den Neurotiker Bezug nimmt, der, wenn auch auf andere Weise, durch missglückte Triebverdrängung an der sozialen Einordnung scheitert.

¹⁾ Max Schlesinger: „Die Geschichte des Symbols“. Berlin 1912, III. Buch, Kap. 2, sowie die hier verzeichnete Literatur (S. 267 ff.).

²⁾ J. Storfer: „Zur Sonderstellung des Vaternmordes“. Wien u. Leipzig 1911.

Die Kriminalpsychologie hat von den Einsichten der Psychoanalyse bisher noch wenig Gebrauch gemacht¹⁾. Ein Weg, der einen Zusammenhang mit dem Unbewussten erkennen lässt, wurde durch das Assoziations-Experiment angebahnt. Die dabei gewählte Form ist die von der Schweizer Schule der Psychoanalyse (Jung u. a.) ausgebildete, wobei die Erfahrung gemacht worden war, dass die Gefühle und Erlebnisse der Versuchsperson durch die Reaktionen auf eine Reihe ausgewählter Reizworte häufig ans Licht gebracht werden konnten. Da für den Verbrecher seine Tat zu den stark gefühlsbetonten Komplexen gehört, so ergab sich die Aussicht, den Tatbestand festzustellen und den mutmaßlichen Verbrecher zu überführen²⁾.

Wir haben vorhin vom Verbrechen als einem Rückschlagsphänomen gesprochen und müssen uns nun auch die Frage vorlegen, unter welchen Bedingungen eine Tat zuerst so gewertet werden konnte. Auch in dieser Hinsicht gibt die bereits erwähnte Arbeit Storfers wertvollen Aufschluss. Im Frühstadium der sozialen Entwicklung, in der Epoche der Vaterrechtsfamilie, war der Vatermord mit Hochverrat gleichbedeutend; da die sonst übliche primitive Art der Sühnung, die Blutrache, in diesem Falle nicht möglich war — innerhalb der Familie nicht, weil der Sohn durch das Gelingen seiner Tat Geschlechtsüberhaupt geworden war und nicht von Sippe zu Sippe, weil keine Verletzung eines fremden Geschlechtsgenossen vorlag — wurde das Bestreben, das Leben des wichtigsten Gliedes der Gemeinschaft zu schützen, zum ersten Anlass der Statuierung der Strafbarkeit einer Handlung vom Gesichtspunkte des öffentlichen Rechts. Der Vatermord ist daher als Archityp des Verbrechens anzusehen.

In primitiven Verhältnissen ist das Motiv einer solchen Tat in der wirtschaftlichen Rivalität zwischen Vater und Sohn zu suchen. Tatsächlich findet sich bei vielen Völkern die Institution der Beseitigung des Vaters durch den zu Kräften gelangten Sohn. Unter den wirtschaftlichen Gütern steht das Weib in erster Reihe und das ausschliessliche Recht des Vaters auf alle Frauen der Familie hat in dem *jus primae noctis* der patriarchalisch gebliebenen Gemeinwesen seine Spuren hinterlassen. Die Parallele mit dem, was die Psychoanalyse im unbewussten Seelenleben des einzelnen gefunden hat, lässt sich also auch in der Entstehung und Entwicklung des Strafrechtes nachweisen.

¹⁾ Hinweise vergl. bei Erich Wulffen: „Der Sexualverbrecher“. Berlin 1909.

²⁾ C. G. Jung: „Die psycholog. Diagnose des Tatbestandes“. Juristisch-psychiatrische Grenzfragen IV, 2. Marhold, Halle 1906.

A. Stöhr: „Psychologie der Aussage“. „Das Recht“. Sammlung v. Abhandlungen f. Juristen und Laien, Bd. IX/X. Berlin 1912.

VII.

Pädagogik und Charakterologie.

Die Psychoanalyse ist nicht nur eine Wissenschaft, welche eine wesentliche Bereicherung unserer Kenntnis des menschlichen Geisteslebens darstellt; vielmehr wurde sie zunächst als praktische Behandlungsmethode zur Beeinflussung seelischer Störungen ausgebildet.

Das Wesen dieser therapeutischen Technik besteht darin, den Kranken von der zwanghaften Herrschaft gewisser mit seinem Ich unverträglich, aber unzureichend verdrängter Triebregungen, die aus dem Unbewussten ihre übermächtige Wirkung entfalten, zu befreien, indem der unzweckmäßige Prozess der vom Lust-Unlustprinzip automatisch ausgehenden Verdrängung in der Analyse rückgängig gemacht und durch die der Realanpassung entsprechende bewusste Beherrschung dieser Regungen ersetzt wird.

Die Mittel dieser Beeinflussung sind, der Natur des Leidens entsprechend, weniger intellektueller als affektiver Art und werden vom Heilungswunsch des Patienten, sowie seinem intellektuellen Interesse an der Analyse gefördert. Durch die Einfälle des Patienten, seine Träume, Symptomhandlungen, Fehlleistungen und andere Äusserungen werden Zugänge zu seinem Unbewussten geschaffen und schrittweise erweitert, wobei dem Arzt die Intensität der ursprünglichen Verdrängung als Widerstand gegen die Aufdeckung des Unbewussten entgegentritt. Die Beseitigung dieser Widerstände ist die Hauptaufgabe der Kur. Sie gelingt nur mit Hilfe eines dynamischen Faktors, von dessen richtigem Eingreifen die Möglichkeit und der Erfolg der Behandlung abhängen. Es ist dies der Einfluss des Arztes, der auf Grund einer bestimmten affektiven Einstellung des Patienten möglich wird, die wir Übertragung heissen, weil sie einer auf die Person des Arztes transponierten Affektlage der Zu- und Abneigung entspricht, welche ehemals bedeutsamen und autoritativen Personen der Kindheit gegolten hatte (Eltern, Verwandte, Pflegepersonen, Lehrer, Priester). In der Verwendung des suggestiven Faktors unterscheidet sich die Psychoanalyse von allen anderen psychotherapeutischen Methoden darin, dass sie sich der eigentümlichen Art seiner Wirksamkeit fortwährend bewusst bleibt und die gefügige Gläubigkeit des Patienten dazu benützt, um

dauernde Veränderungen in seinem Seelenleben herbeizuführen, die ihm auch nach der notwendigen Auflösung des Übertragungsverhältnisses seine psychische Leistungsfähigkeit und Selbständigkeit gewährleisten.

Die Wirkung der psychoanalytischen Beeinflussung setzt sich aus zwei Faktoren zusammen: die Befreiung der verdrängten Triebregungen aus der falschen symptombildenden Einstellung und ihre neuerliche zweckmäßige Anpassung an reale Befriedigungsmöglichkeiten, d. h. Hinlenkung in sozial wertvolle Betätigungsbahnen (Sublimierung), welche Unterordnungen in einem früheren Stadium der Entwicklung missglückt waren. Die psychoanalytische Therapie ist so einer „Nacherziehung zur Überwindung von Kindheitsresten“ (Freud) gleichzustellen und hat als solche ein Anrecht auf pädagogische Wertung.

Allerdings ist die für den erwachsenen und gemütskranken Menschen ausgebildete Therapie nicht ohne weiteres geeignet, in direkter Anwendung auf das gesunde heranwachsende Kind übertragen zu werden. Die Natur der psychoanalytischen Aufgabe und ihrer Lösung brachte es mit sich, dass sie zunächst nur auf eine sozusagen negative Seite der Erziehungsaufgabe Licht wirft, indem sie uns lehrt, welche Einflüsse vom Kinde fernzuhalten sind, um es vor dem späteren Verfall in Neurose, dem Zusammenbruch aller Erziehungserfolge, zu bewahren.

Die Grundlage zur Durchführung der positiven pädagogischen Aufgaben muss eine verständnisvolle sexuelle Erziehung, einschliesslich sexueller Aufklärung sein. Diese sollte nicht, wie so häufig noch, durch grobe Verführung, brüske Einweihung oder zufällige Belauschung sexueller Akte (bes. der Eltern) erfolgen. Vielmehr sind alle diese schädigenden Einflüsse fern zu halten, anderseits aber jedes Aufdrängen auch von gesundem Sexualwissen, insbesondere aber jede Art von Geheimnistuerei in sexuellen Dingen zu vermeiden. So weit es geht soll man das Kind, bei möglichster Fernhaltung direkt schädigender Einwirkungen, für sich gewähren lassen und es so wenig als möglich in seiner natürlichen Entwicklung hemmen. Das Kind nimmt die sexuellen Dinge, von denen es durch Vorgänge am eigenen Körper und seine scharfsichtige Beobachtung des ihn umgebenden Stückes Natur Kenntnis erhält, zunächst wie andere Erfahrungstatsachen hin und so muss sie auch der Erwachsene wieder nehmen lernen, wenn er dem Kinde ein hilfreicher Berater sein will. Eine eigentliche Aufklärung hätte erst zu erfolgen, sobald das Kind selbst durch spontane Fragen ein intensiveres Interesse für die Bedeutung der sexuellen Vorgänge verrät, die ihm infolge seiner geringen Erfahrung nur teilweise oder garnicht verständlich sein können.

Der heranwachsende Mensch, der sich dafür interessiert, woher die Kinder kommen, hat ein Recht, wenn auch nicht auf vollständige,

so doch auf unentstellte Auskunft, deren Vorenthaltung oder Verfälschung sich später schwer rächen kann. Aber auch eine unmittelbar verhängnisvolle Folge kann sich bei dem in der Regel schon vor dem Fragen einigermaßen informierten Kind einstellen, wenn es sich von den Eltern belogen und hintergangen fühlt. Es verliert nicht selten alle Achtung und jedes Vertrauen den Erwachsenen gegenüber und wird der Beeinflussung durch den Erzieher schwer zugänglich.

Denn schon beim Kind stellt sich jenes bedeutungsvolle Übertragungsverhältnis libidinöser Regungen auf die Personen der nächsten Umgebung her, das wie in der psychoanalytischen Kur so auch in der normalen Erziehung als wichtigster Hebel der suggestiven Beeinflussung erkannt wurde. Wie das Kind den Eltern, insbesondere dem Vater gegenüber eingestellt war, so wird es sich den diese Autoritäten später vertretenden Respektspersonen (Lehrer, Priester, Vorgesetzter, Chef etc.) gegenüberstellen, und darum bleibt die wichtigste Bedingung aller späteren Erziehungsarbeit die Herstellung und Erhaltung guter Beziehungen in der Familie, die leider gegenwärtig nur die Ausnahme, nicht die Regel sind. Andererseits dürfen diese Beziehungen aber auch nicht zu innig werden, da sonst die Übertragungs-, Sublimierungs- und Ablösungsfähigkeit der Elternlibido erschwert und bis zur neurotischen Fixierung eingeschränkt werden kann. Die glatte Ablösung von der Autorität der Eltern und der sie vertretenden Persönlichkeiten ist eine der wichtigsten, aber auch schwierigsten Leistungen, welche dem Kinde beim Abschluss der Erziehungsarbeit obliegen, wenn es zu psychischer und sozialer Selbständigkeit gelangen soll. Hier hat die Pädagogik aus dem Übertragungsverhältnis und seiner schrittweisen Lösung in der psychoanalytischen Kur noch viel zu lernen.

Die Psychoanalyse gestattet aber nicht nur die Aufzeigung und Vermeidung von bisher begangenen Erziehungsfehlern, sondern vermag auch in positiver Weise zur Erzielung besserer Resultate anzuleiten. Das psychoanalytische Studium der Neurosen hat das Problem der Charakterbildung und -Entwicklung von der dynamischen Seite beleuchtet, die bisher fast völlig im Dunkel geblieben war. Zwar kann sie über die den Charakter des Menschen beeinflussende Anlage nichts aussagen, was über die spärlichen und unsicheren Ergebnisse der Vererbungslehre hinausginge, weiss aber um so mehr von dem Prozess ihrer Ausgestaltung, der durch äussere und innere Vorgänge des individuellen Lebens entscheidend bestimmt wird. Der Charakter kann wohl als eine besonders ausgeprägte, in typischer Art erfolgende Reaktionsweise des Individuums aufgefasst werden; die analytische Forschung hat nun ergeben, dass bei seiner Ausbildung den intellektuellen Momenten ein weit geringerer Anteil zukomme, als man bisher anzunehmen geneigt war. Vielmehr beruht die Charakterbildung auf einer für das Individuum

zweckmäßigen Ökonomie des psychischen Kräftespiels, welche jeweils eine ganz bestimmte Verteilung von Affektmengen, ein gewisses Maß von Triebbefriedigung, -Unterdrückung und -Sublimierung erfordert. Die bleibenden Charakterzüge eines Menschen sind entweder unveränderte Fortsetzungen der ursprünglichen Triebregungen, Ablenkungen derselben auf höhere Ziele oder Reaktionsbildungen gegen dieselben. So kann etwa ein ursprünglich grausames Kind, das sich an Tierquälereien sadistisch befriedigte, später ein Metzger oder ein passionierter Jäger werden, und damit die alte Triebbetätigung und -Befriedigung in wenig modifizierter, wenn auch sozial nützlicher Weise fortsetzen; es kann aber auch einen Beruf wählen, der ihm dies im Dienste höherer, intellektueller und wissenschaftlicher Interessen gestattet, und etwa als Naturforscher die Vivisektion mit besonderem Interesse betreiben, oder als Chirurg der Wissenschaft und seinen Mitmenschen wertvolle Dienste leisten; in einem dritten Falle kann die allzu mächtige Triebregung intensiver Verdrängung verfallen und auf dem Wege der Reaktionsbildung in humanitären und ethischen Betätigungen Befriedigung suchen, die dem ursprünglichen Triebziele entgegengesetzt sind, indem das grausam-sadistische Kind im späteren Leben äusserst mitleidig wird und sich mit besonderer Vorliebe etwa dem Tierschutz widmet. Schliesslich sind bei Verstärkung der ursprünglichen Triebanlage im Laufe der Reifung und mangelnder Ausbildung von Hemmungen die antisozialen Ausgänge in Perversion (Sadismus) und Verbrechen (Messerheld) möglich, wie andererseits eine allzu intensive Verdrängung zum missglückten Ausgang in die asoziale (Zwangs-) Neurose führen kann.

Andere Charaktereigenschaften zeigen weniger einfache Beziehungen zu den ihnen zugrunde liegenden Triebkomponenten oder den aus diesen zusammengesetzten Strebungen; manche sind in ihrer Entstehung nicht eindeutig bestimmt, da einzelne Triebanteile verschiedene Schicksale erfahren können, andererseits mehrere Teiltriebe zur endgültigen Konstituierung eines Charakterzuges zusammengewirkt haben, einander verstärkend, paralisierend, verschränkend. Doch hat die psychoanalytische Triebanalyse übereinstimmend ergeben, dass unsere besten Tugenden, viele unserer wertvollsten geistigen Leistungen und sozialen Institutionen der Umwandlung ursprünglich böser, niedriger und asozialer Triebe ihre Entstehung verdanken.

Auch für die spätere Berufswahl des Kindes und die Vermeidung der oft so verhängnisvollen Irrtümer dabei gibt die psychoanalytische Betrachtungsweise dem Erzieher gewisse Anhaltspunkte, die der Beachtung wert sind, wenn auch im einzelnen Falle häufig genug äussere, der Beeinflussung widerstrebende Faktoren unerbittlich ihr Recht fordern. Im allgemeinen wird das Individuum dem Erziehungsideal:

subjektiv am glücklichsten zu sein und zugleich seinen Beruf im Dienste der Sozietät am vollkommensten auszufüllen, am nächsten kommen, wo ihm gestattet wird, die infantilen Lustquellen der Triebbetätigung in einer sublimierten und für die Gesellschaft nützlichen Form zu verwerten, wie das etwa für das angeführte Beispiel vom Chirurgen zutrifft.

Neben der dynamischen Auffassung beruht ein weiteres Stück des psychoanalytischen Verständnisses der Charakterbildung auf der Einsicht, dass insbesondere die im normalen Sozial- und Liebesleben unbrauchbaren Partialtriebe der Sexualität solcher Verwandlungen und Veredlungen am ehesten fähig sind, dass es daher Aufgabe der Erziehung ist, die Äusserungen dieser asozialen und „perverse“ Triebe beim Kinde nicht zum Anlass ihrer schärfsten gewaltsamen Unterdrückung zu nehmen, sondern als Anzeichen dafür, zu welcher Zeit und an welchen Stellen eine günstige Beeinflussung der Triebrichtung erforderlich ist. Besonders sind es die in früher Kindheit mit den Exkretionsfunktionen verknüpften Lustgefühle (Anal- und Urethral-Erotik), welche beim heutigen Kulturmenschen der intensivsten Verdrängung unterliegen und vorwiegend durch Reaktionsbildungen gegen diese „animalischen“ Interessen wesentliche Beiträge zur Konstitution des Charakters liefern. Das Verhalten des Menschen gegen seine animalischen Funktionen (zu denen übrigens auch die Sexualität gerechnet wird) und die Art seiner psychischen Reaktionsbildungen darauf sind nicht nur für den einzelnen überaus charakteristisch, sondern scheinen auch wesentliche Rassenunterschiede und -Abneigungen zu begründen.

Für den Erzieher ergibt sich aus den psychoanalytischen Erfahrungen die Forderung, neben den intellektuellen Komponenten der Charakterbildung insbesondere die affektiven Momente der Übertragung; ferner die dynamischen des sexuellen Triebanteils und seines Schicksals schärfer ins Auge zu fassen und durch zielbewusste Leitung nutzbar zu machen. In diesem Sinne muss die Psychoanalyse zunächst eine Erziehungsmethode für die erwachsenen Gesunden werden, wie sie es für die erwachsenen Kranken bereits ist, mit denen die Gesunden das Stück Amnesie für die bedeutungsvollsten Vorgänge der Kindheit gemeinsam haben, welches ihnen das Verständnis für das Seelenleben des Kindes erschwert und verwehrt. Aufgabe einer psychoanalytischen Propaganda wird es sein, die Erzieher zur Selbsterkenntnis, zur psychischen Freiheit und Offenheit zu erziehen, die zum intimen Verkehr mit Kindern und zu ihrer günstigen Beeinflussung erforderlich sind.

Im Ganzen warnt die Psychoanalyse davor, an das Kind zu strenge Verdrängungsanforderungen zu stellen, legt vielmehr stärkere Berücksichtigung der individuellen Leistungsfähigkeit nahe, die allerdings auf ein gewisses gemeinsames Kulturniveau gehoben werden soll. Aufgabe der Erziehung kann es im allgemeinen nicht so sehr sein, Verdrängungen

auf gewaltsame Weise neu zu schaffen, als vielmehr die auf Grund innerer Vorgänge und der allgemeinen Einwirkung des Kulturmilieus bei einzelnen Regungen bereits spontan einsetzende Verdrängungsneigung bei ihrem Auftreten und Fortschreiten sorgsam zu beobachten und in zweckentsprechender Weise zu unterstützen; insbesondere darauf zu achten, dass sie nicht übermäßig intensiv beansprucht werde und den Trieb in falsche und schädliche Bahnen lenke. Sie empfiehlt Triebbeherrschung an Stelle von Triebunterdrückung anzustreben, dem Kinde den Verzicht auf momentane Lustbefriedigung zugunsten einer späteren, höherwertigen, der Realforderung angepassten, zu erleichtern durch gewisse Lustprämien, die aber nicht in herkömmlicher Weise in materiellen (Spielsachen, Zuckerwerk, Geld etc.), sondern in ideellen Werten zu bestehen hätten. Das Kind ist nur durch Liebe zu erziehen und wird sich unter dieser Bedingung auch durch die zeitweilige Entziehung derselben genügend gestraft fühlen. Nur einer geliebten Person zuliebe gibt es unerwünschte Betätigungen und Ziele auf, nimmt es nachahmend auf dem Wege der Identifizierung mit den Erwachsenen an, was die Kultur in Gestalt dieser Liebesobjekte von ihm fordern darf.

Ausser den negativen und positiven Winken und Anregungen, welche die Erziehungslehre aus den Resultaten der psychoanalytischen Erforschung des Seelenlebens erwachsener, in der Erziehung verunglückter Menschen gewinnen und sich zu Nutze machen kann, bietet die pädagogische Praxis nicht selten Gelegenheit, die psychoanalytischen Gesichtspunkte und technischen Hilfsmittel in direkte Anwendung zu bringen, wo es sich nämlich darum handelt, Kinder und Jugendliche, die sich bereits auf falscher Bahn befinden, günstig zu beeinflussen und vor weiteren, vielleicht schweren Schädigungen zu bewahren, noch ehe sie Gelegenheit haben, verheerend ins soziale Leben überzugreifen. Auszuschliessen von der pädagogischen Beeinflussung in diesem Sinne sind schwachsinnige, moralisch schwer defekte oder degenerierte Individuen, ebenso wie ausgesprochene Neurotiker, deren Behandlung dem analytisch geschulten Arzte überlassen bleiben soll. Trotz dieser Einschränkungen eröffnet sich für den Pädagogen und, wie vielversprechende Arbeiten des Züricher Pastors Dr. Oskar Pfister zeigen, auch für den Seelsorger ein reiches und fruchtbares Arbeitsfeld, das jetzt so gut wie brach liegt. Eine Menge von kindlichen Eigenheiten, die entweder gar nicht oder nur falsch verstanden und durch die üblichen pädagogischen Maßnahmen meist nur verschlimmert werden, enthüllen sich dem psychoanalytisch geschulten Erzieher auf den ersten Blick als vom Unbewussten determinierte neurotische Züge, die, im Stadium ihres Auftretens und im jugendlichen Alter erkannt, leicht unschädlich gemacht werden können; zugleich wird das neurotisch disponierte Individuum durch solches Eingreifen befähigt, den späteren Kampf zur Beherrschung seines

Trieblebens besser gerüstet anzutreten. Jeder, der nur in ein paar Fällen die Genugtuung erlebt hat, kindliche Fehler, die als Bosheit, Eigensinn, Verschlossenheit, als Lügenhaftigkeit, Stehltrieb, Arbeitscheu, jeder pädagogischen Beeinflussung hartnäckig widerstanden hatten, durch psychoanalytische Zurtückführung auf neurotische Einstellung zu den Eltern oder falsche Triebverschiebung schwinden, ja nicht selten den gegenteiligen Tugenden weichen zu sehen, musste der Überzeugung Ausdruck geben, dass die Psychoanalyse der Erziehungslehre unschätzbare Dienste zu leisten bestimmt ist. Aber auch einzelne klinisch schwerer wiegende Symptome, wie Angstzustände bestimmter Art (Tierphobien, Pavor nocturnus u. a.), Idiosynkrasien (gegen Speisen, Personen, Gegenstände), Verschrobenheiten und leichte nervöse Symptome körperlicher Natur (Stottern, nervöses Husten, Räuspern), erweisen sich durch ihren neurotischen Charakter und die unter Umständen von Seiten des Erziehers leichter erzielbare Beeinflussung als pädagogisch zugängliche Objekte der Psychoanalyse; zumindest aber sind sie dem analytisch geschulten Erzieher in statu nascendi erkennbar und können, wo es nötig ist, frühzeitig der ärztlichen Behandlung zugeführt werden.

Im allgemeinen darf man sagen, dass die Psychoanalyse, wie sie bereits weit über ihre ursprünglich rein therapeutische Bedeutung hinaus zu einer Wissenschaft, ja zu einer geistigen Bewegung geworden ist, auch ihre pädagogische Verwendung über das Gebiet der individuellen Prophylaxe hinaus als positive Erziehungslehre soziale Bedeutung gewinnt. Und wenn auch ihre Forschungsrichtung sie notwendiger Weise immer wieder vom unbewussten Seelenleben ausgehen heisst, so ist doch nicht zu übersehen, dass sie in letzter Linie die bessere Beherrschung dieses Unbewussten durch ständige Erweiterung des bewussten Gesichtskreises anstrebt. Damit ist freilich dem Menschen, der mit Beginn der Zivilisation auf direkte Ausnützung gewisser Lustquellen, mit fortschreitender Kultur allmählich auch auf die in den vorhergehenden Kapiteln erörterten Wunschkompensationen derselben verzichten lernen muss, eine weitere Versagung auferlegt, die durch den intellektuellen Faktor lustbetonter Erkenntnis und bewusster Beherrschung des eigenen Ich wie der Aussenwelt allerdings bis zu einem gewissen Grade wettgemacht wird. In diesem der Menschheit aufgezwungenen Verzicht des Lustprinzips zu Gunsten der Realitätsanpassung ist die Erziehung unser wertvollstes Hilfsmittel, da sie das junge und heranwachsende Menschenkind rechtzeitig darauf vorbereiten, ihm zweckmäßige Wege der Ersatzbefriedigung weisen und so für das kulturelle Leben tauglich machen kann, indem sie ihm die Flucht in die alten, als unzweckmäßig verlassenen Einstellungsweisen erspart und verwehrt.

Buchdruckerei Carl Ritter, G. m. b. H., Wiesbaden.

Über den Selbstmord

insbesondere den

Schüler-Selbstmord.

Dr. Alfred Adler, Prof. Dr. S. Freud, Dr. J. K. Friedjung, Dr. Karl Molitor
Dr. R. Reitler, Dr. J. Sadger, Dr. W. Stekel, Unus multorum.

Diskussionen des Wiener psychoanalytischen Vereins.

Preis Mk. 1.35.

Die aufsehenerregenden Forschungen Freuds und seiner Schüler stehen jetzt im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses. Diese kleine Schrift ist nicht nur für Ärzte hochinteressant. Jeder Pädagoge sollte sie lesen, um die wirklichen Zusammenhänge zwischen dem Liebesleben der Menschen und ihrem Selbstvernichtungstrieb kennen zu lernen. Auch Gebildete jeden Standes, besonders Juristen, Seelsorger, Richter usw. werden gewiss grossen Nutzen und neue Erkenntnis ziehen. Die Form der Diskussionen verleiht dem kleinen Bändchen einen frischen, vorwärtsdringenden Zug, der gewiss viel zu seiner Verbreitung beitragen wird.

Die Onanie.

**Vierzehn Beiträge zu einer Diskussion der
Wiener Psychoanalytischen Vereinigung.**

Von

Dr. B. Dattner. Dr. Paul Federn. Dr. S. Ferenczi. Professor Dr. Freud.
Dr. Josef K. Friedjung. Dr. E. Hitschmann. Dr. Otto Rank. Dr. Rud.
Reitler. Gaston Rosenstein. Dr. Hanns Sachs. Dr. J. Sadger. Dr.
Maximilian Steiner. Dr. W. Stekel. Dr. Viktor Tausk.

Mk. 4.—.

Somnambulismus und Spiritismus.

Von Hofrat Dr. L. Loewenfeld in München.

Zweite vermehrte Auflage. — Preis Mk. 2.—

Als eine sehr erfreuliche Tatsache begrüsst Referent die Neuauflage der vor trefflichen Schrift, weil in unserer für mystische Erscheinungen leicht empfänglichen Zeitepoche nur die Verbreitung gründlicher Belehrung, wie sie in der Loewenfeldschen Arbeit mit seltener Klarheit geboten wird, geeignet ist, die phantastischen Auswüchse spiritistischer Wundergläubiger zu bekämpfen. Wenn zu diesem wünschenswerten Erfolge auch die Ärzte beitragen sollen, so kann Referent nur weitgehende Verbreitung der Schrift in Ärztekreisen wünschen, denn leider sind die Begriffe „Somnambulismus“ und „Spiritismus“ auch in diesen Kreisen recht wenig bekannt. . . Wenn früher für unmöglich gehaltene Dinge als wahr sich herausstellen, so werden wir nicht abergläubige Auffassungen aus längst vergangenen Zeiten nur Erklärung heranziehen, sondern bemüht sein, den Schleier des Mythischen von diesen Tatsachen zu entfernen. In welcher Weise das geschehen muss und geschehen kann, entwickelt Verfasser überzeugend, und bleibt nur zu wünschen, dass eine so kritische Sachdarstellung weite Verbreitung findet.

Berliner klin. Wochenschrift.

Die Intellektuellen und die Gesellschaft.

Ein Beitrag zur Naturgeschichte begabter Familien.

Von

Dr. **H. Kurella** in Bonn.

Preis Mk. 3.60.

Der durch seine seit 20 Jahren veröffentlichten Studien über die Anlage zum Irresein und zur Kriminalität bekannt gewordene Verfasser veröffentlicht in der vorliegenden Schrift in für jeden Gebildeten verständlicher und höchst fesselnder Darstellung die Ergebnisse seiner Untersuchungen über die produktive Veranlagung.

Eingehend wird die Einteilung der bei Menschen überhaupt vorkommenden Begabungs-Arten klargelegt, es werden wirtschaftliche, technische und ideologische Begabung unterschieden.

Es wird als Mutterboden der geistigen Kultur Nordeuropas seit dem 15. Jahrhundert die evangelische Kirche, der Handwerker- und Bauernstand nachgewiesen; es wird die Mobilisierung, Entwurzelung und Bureaukratisierung dieser Bevölkerungsschichten durch das moderne Wirtschaftsleben von dem ungemein scharfen und geistvollen Standpunkt des Autors gekennzeichnet, und es wird dieser Zersetzungs-Vorgang in einem lebhaft gehaltenen Kapitel: Künstler und Publikum, besonders frappant und anschaulich charakterisiert.

Bewusstsein und psychisches Geschehen.

Die Phänomene des Unterbewusstseins und ihre Rolle in
unserem Geistesleben.

Von

Hofrat Dr. **L. Loewenfeld**, München.

Preis Mk. 2.80.

Dass unser Seelenleben nicht lediglich Vorgänge umfasst, die im Lichte des Bewusstseins sich abspielen, sondern neben diesen auch andere, welche, wenn auch sozusagen in Dunkel gehüllt, doch aus ihren Wirkungen deutlich erkennbar sind, diese Anschauung hat seit Leibniz zahlreiche Vertreter, aber auch entschiedene Gegner gefunden. Bis zur jüngsten Zeit haben sich diese Meinungsverschiedenheiten erhalten, obwohl in den letzten Dezennien durch die Forschungen einer Reihe von Autoren unsere Kenntnisse über die dunkle Seite unseres Seelenlebens bedeutend erweitert wurden.

Der Verfasser hat in der vorliegenden Schrift den Versuch unternommen, eine Beendigung des durch Jahrhunderte sich hinziehenden Streites anzubahnen, indem er jene Anschauung, welche auch der dunklen Seite unseres Seelenlebens ein gewisses Bewusstsein zuerkennt — die Unterbewusstseinstheorie — in eingehender Weise begründete und nachwies, dass sie den derzeit bekannten Tatsachen am besten entspricht.

Daran anschliessend hat er eine gedrängte, aber alles Wichtige umfassende Übersicht über die unter der Schwelle unseres Bewusstseins verlaufenden geistigen Tätigkeiten und deren so bedeutungsvollen Anteil an unserem Geistesleben gegeben.

Über den nervösen Charakter.

Grundzüge
einer vergleichenden Individual-
Psychologie und Psychotherapie.

Von

Dr. Alfred Adler,

Wien.

Preis Mk. 6.50, gebunden Mk. 7.70.

Aus Besprechungen.

Grundzüge einer vergleichenden Individualpsychologie und Psychotherapie nennt Verf. selbst sein Buch. Dasselbe stellt sich als organischer Weiterbau dar auf Basis jener Anschauungen, welche er in der Studie über Minderwertigkeit von Organen seinerzeit niedergelegt. In einem aus drei Kapiteln bestehenden theoretischen Teil gibt Verf. seine Überzeugung wieder: „Am Anfang der Entwicklung zur Neurose steht drohend das Gefühl der Unsicherheit und Minderwertigkeit und verlangt mit Macht eine leitende, sichernde, beruhigende Zwecksetzung, um das Leben erträglich zu machen. Was wir das Wesen der Neurose nennen, besteht aus dem vermehrten Aufwand der verfügbaren psychischen Mittel. Unter diesen ragen besonders hervor: Hilfskonstruktionen und Fiktionen im Denken, Handeln und Wollen . . . Wie die tastende Geste, wie die rückwärts gewandte Pose, wie die körperliche Haltung bei der Aggression, wie die Mimik als Ausdrucksformen und Mittel der Motilität, so dienen die Charakterzüge, insbesondere die neurotischen, als psychische Mittel und Ausdrucksformen dazu, die Rechnung des Lebens einzuleiten, Stellung zu nehmen, im Schwanken des Seins einen fixen Punkt zu gewinnen, um das sichernde Endziel, das Gefühl der Überwertigkeit, zu erreichen“.

Die Durcharbeitung der Gedankengänge des Verf. im einzelnen, ist in einem kurzen Referate nicht zu erfassen; das Buch verkörpert eine Weltanschauung mit Deutungen und Symbolisierungen, welche Verf. in die Natur hineinlegt. Auch im zweiten praktisch genannten Teil des Buches steht Verf. auf hoher, philosophischer Warte, er leitet Charakterzüge, wie wir sie bei Nervösen, richtiger Minderwertigen finden, von der fiktiven Idee ab und schliesst: „Minderwertige Organe und neurotische Phänomene sind Symbole von gestaltenden Kräften, die einen selbstgesetzten Lebensplan mit erhöhten Anstrengungen und Kunstgriffen zu erfüllen trachten“.

Wiener Klinische Wochenschrift.

Die Sprache des Traumes.

Eine Darstellung der Symbolik und Deutung des Traumes
in ihren Beziehungen zur kranken und gesunden Seele

für

Ärzte und Psychologen

von

Dr. Wilhelm Stekel,

Spezialarzt für Psychotherapie und Nervenleiden in Wien.

Preis M. 12.60, geb. M. 14.—

Aus Besprechungen:

Das Werk ist in der Literatur der Träume einzig in seiner Art. Der bekannte Wiener Verfasser bringt in diesem Buch aus seiner Erfahrung, die das Studium von nicht weniger als zehntausend Träumen umfasst, die Analyse von fünfhundertvierundneunzig Träumen. Allein vom Standpunkt der Empirie betrachtet, kann ein Werk, das über das klassifizierte Material einer solchen Anzahl Träume verfügt, nur nützlich sein. Ein anderer Vorzug des Buches ist die grosse Zahl von Beweismaterial, das aus vielseitigen Quellen zusammengetragen und reich mit Anmerkungen versehen ist. Ein anderes anregendes und charakteristisches Merkmal des Buches sind die Verallgemeinerungen, zu denen der Verfasser von seinem Material ausgehend gelangt. Es ist wohlthuend zu sehen, wie diese Verallgemeinerungen immer das Resultat des eigenen Denkens des Verfassers sind und nicht sklavische Wiederholungen der Ansichten des Meisters, welche, so wahr sie auch sein mögen, Material in die Hände der Kritiker gegeben haben. Zum Schluss empfiehlt der Referent das Werk als einen äusserst wertvollen Beitrag zur modernen Psychopathologie. Der Traum wird in seiner Bedeutung ins rechte Licht gerückt. Man erkennt seine Bedeutung als Quelle unschätzbaren Materials. Dieses ermöglicht uns das Verständnis der geistigen Verfassung unserer Kranken — ja es ermöglicht uns sogar die Anwendung einer rationellen Psychotherapie.

Journal of Nervous and Mental Diseases.

In seinem Buche „Die Sprache des Traumes“ bringt Stekel ausführlich alles Bemerkenswerte über das Wesen und die Deutung des Traumes. Ihm kommt es im wesentlichen darauf an, die Symbolik des Traumes zu ergründen und zu zeigen, dass das primitive Denken ursprünglich symbolisch gewesen sei. Im Traume spielen hauptsächlich zwei Faktoren eine überwiegende Rolle: das Erotische und das Kriminelle, so dass man nahezu sagen kann: der geheime Verbrecher in uns tobt sich im Traum aus, doch es steht das Kriminelle fast stets im Dienste des Sexuellen. Die Analyse des Traumes muss von der Deutung der einzelnen Traumelemente ausgehen, wobei es nach Freud zweifelhaft ist, ob das Traumelement: a) im positiven oder negativen Sinne gewonnen werden soll (Gegensatzrelation); b) historisch zu deuten ist (als Reminiszenz); c) symbolisch oder ob d) seine Verwertung vom Wortlaut ausgehen soll. An der Hand von 594 Träumen, die eingehend analysiert und in ein bestimmtes System eingegliedert werden, führt uns Stekel in dies Gebiet ein. Er zeigt die Bedeutung der Traumentstellung, der Reden im Traume, der Affekte im Traume, er erklärt besonders ausführlich die Bedeutung der Todessymbolik. Zum Schlusse beschreibt er die Technik der Traumdeutung, indem er den Gang einer Psychoanalyse vorführt.

Zentralblatt für Physiologie.

Robespierre.

Eine historisch-pathologische Studie.

Von

Hans Freimark.

Preis Mk. 1.50.

Der durch seine kritischen Arbeiten auf dem Gebiete des Okkultismus bekannte Verfasser sucht in dieser Studie über Robespierre der Gegenwart das Wesen dieses Revolutionsmannes verständlich zu machen. Robespierre ist, wie Freimark nachweist, ein lebensfremder Träumer, der seinen Ideen und Idealen zuliebe, die er für die Ideale des natürlichen Menschen ansieht, vor Opfern nicht zurückscheut, der aber auch sich selber opfert in dem Augenblick, da er nur wider seine Ueberzeugung leben könnte. Auf Grund umfangreicher Quellenstudien wird das Leben Robespierres dargestellt, wie es sich abrollt vom ersten Werden bis zu dem letzten Empörungsschrei im Konvent. Dabei fallen erhellende Streiflichter auf die Zeit, auf die politische Lage, die übrigen führenden Persönlichkeiten des Frankreich der Revolution. So wird diese Studie über eine der markantesten Figuren der gewaltigen Epoche zu einem eindrucksvollen Gemälde dieser Umwälzungen selbst. Und das Wertvollste darin sind die psychologischen Lichter, die der Verfasser über die Verworrenheiten der Vielen und die Verslossenheit und die Unzugänglichkeit des Einen verstehend zu verbreiten weiss. Es ist Freimark durch Hingabe und Vertiefung gelungen, die Gestalt Robespierres plastisch erstehen zu lassen. Diese Studie berichtet nicht nur über den Advokaten von Arras, sie lässt ihn erleben. Und dieses Erleben bringt die schreckliche und doch wiederum erstaunliche Erscheinung dieses Mannes menschlich näher und lässt sie uns endlich sehen, wie sie gesehen werden muss.

Das Pathologische bei Otto Ludwig.

Von

Dr. Ernst Jentsch.

Mit der Totenmaske Otto Ludwigs.

Preis Mk. 2.40.

Man muss es dem Verfasser der Otto-Ludwig-Pathographie Dank wissen, dass er selbst bei aller Zusammenfassung der pathologischen Beobachtungen an Otto Ludwig eigentlich nicht zu dem Schlusse kommt, dass irgendeine geistige Anomalie vorhanden war. Was wir aus einem überaus lesenswerten und liebevoll geschriebenen Buche erfahren, ist, dass Otto Ludwig möglicherweise erblich belastet war, jedenfalls aber selbst ein ungemein sensibler Mensch gewesen ist, ein Mensch von sehr weicher Veranlagung, nicht gestählt zum harten Kampf im Leben, recht unpraktisch und vielleicht weltfremd, wie schon erwähnt von vielen Leiden gequält, daher zur Selbstbeobachtung und Hypochondrie geneigt, von einer quälenden Selbstkritik erfüllt, die ihn zur Vernichtung zahlreicher Arbeiten veranlasste und schliesslich seine produktive Schöpferkraft als Dichter lähmte und seinen Genius auf das Gebiet theoretischer Spekulationen über das Drama führt. Im ganzen grossen aber ist der sympathische Eindruck, den das Buch hinterlässt, dass sich das deutsche Volk freuen darf, dass ein vielfach körperlich leidender Mensch so ungesunde künstlerische Schöpfungen, wie es die Otto Ludwigs sind, hervorbringen konnte, trotz seiner schwankenden Gesundheit. Am Menschen Otto Ludwig war vielleicht vieles pathologisch, an seinen Schöpfungen ist alles gesund.

Neues Wiener Journal.

Über
Symptomatologie, Wesen und Therapie
der
Hemiplegischen Lähmung.

Mit besonderer Berücksichtigung der Entwicklung und
Funktion der Bewegungszentren in der Wirbeltierreihe.

Von
Professor Dr. med. **Nic. Gierlich**
Nervenarzt in Wiesbaden.

==== Mit 18 Abbildungen im Text. ====

Preis Mk. 4.60.

Die klinische Untersuchung
Nervenkranker.

Ein Leitfaden

der

allgemeinen und der topischen und eine synoptische
Zusammenstellung der speziellen Diagnostik der Nerven-
krankheiten

für Studierende und praktische Ärzte

nach Vorlesungen von

Dr. Otto Veraguth,

Nervenarzt, Privatdozent der Neurologie an der Universität Zürich.

Mit 102 teils farb. Textabbildungen und 44 Schematen und Tabellen.

Preis gebunden Mk. 10.65.

Veraguth streift die Probleme der Anatomie und Physiologie des Nerven-
systems nicht oberflächlich, sondern dringt tief in das Wesen der Fragen ein.

. . . . Um so mehr wird der praktische Arzt und auch der Neurologe Freude
an dem Buche haben und Vorteile aus ihm ziehen. Denn der Verfasser sagt nicht
nur, dass dies und jenes ist oder sein muss, sondern er entwickelt auch, warum es
so sein muss und nicht anders sein kann. Man verliert so den Eindruck eines
schematischen Führers und wird vielmehr auf die Höhe der klinischen Betrachtungs-
weise, der individuellen Erfassung des Krankheitsbildes geführt.

Überall ist die Selbstständigkeit der Arbeit und der Auffassung von Wesen
und Bild der Krankheiten zu loben.

Medizinische Klinik.

Die Halluzination, ihre Entstehung, ihre Ursachen und ihre Realität.

Von

Privatdozent Dr. Kurt Goldstein in Königsberg.

Preis Mk. 2. - .

Verf. bespricht die Halluzinationen, Wahrnehmungen, die sich von den gewöhnlichen dadurch unterscheiden, dass ihnen keine wirklichen Dinge entsprechen. Die Bedeutung des Studiums der Sinnestäuschungen für die normale Psychologie ist klar; die Halluzinationen und die aus ihnen entstehenden Folgen für die Psyche zeigen die fundamentale Bedeutung der scharfen Unterscheidung zwischen „subjektiv“ und „objektiv“ beim Gesunden, welche in der vorliegenden Studie auseinandergesetzt wird.

Deutsche Medizinzeitung.

Das Problem des Schlafes.

Biologisch und psychophysiologisch betrachtet.

Von Dr. Ernst Trömmner in Hamburg.

Mit 13 Figuren im Text.

Preis Mk. 2.80.

Die Hefte der Loewenfeldschen Sammlung „Grenzfragen usw.“ sind durchgehend vorzüglich, und dies trifft auch für die vorliegende, auch weiteren Kreisen verständliche Abhandlung zu. Der Laie mag vielleicht kaum glauben, wieviel Interessantes über den Schlaf zu sagen ist. Der Autor hat es verstanden, das Problem in kurzer und anregender Darstellung vollständig und abgerundet zu behandeln. In dem Hauptabschnitt über den Menschenschlaf werden die sekretorischen Funktionen, die Motilität und die Statik behandelt. Bei letzterer findet das Einschlafen im Gehen Erwähnung und das Schnarchen Erklärung. Einleuchtend sind auch die kurzen Ausführungen über das Verhältnis zwischen Hypnose und Schlaf.

Frankfurter Zeitung.

Über die Psychologie der Eifersucht.

Von

Dr. M. Friedmann, Nervenarzt in Mannheim.

Preis Mk. 3.—.

Das vorliegende Büchlein ist wohl der erste Versuch einer zusammenfassenden Darstellung der Eifersucht, wobei als Grundlage der Untersuchung nicht nur die erotische Eifersucht — was wir im allgemeinen immer unter dem Begriffe der Eifersucht verstehen — genommen wurde, sondern auch ein gleichartiger Affekt, der unter ähnlichen Umständen auf allen übrigen Gebieten menschlicher Betätigung: wie in Amt, Beruf, in Familie und Kunst, in Wissenschaft und im öffentlichen Leben entsteht, und dem F. den Namen „Strebungseifersucht“ beilegt.

Prager Medizin. Wochenschrift.

Über Gewöhnung

auf normalem und pathologischem Gebiete.

Von

Prof. Dr. K. Heilbronner, Utrecht.

Preis Mk. 1.60.

Inhalt:

Begriff und Umfang der Gewöhnung. — Giftgewöhnung niederer Organismen. — Anderweitige Gewöhnung niederer Organismen. — Akklimatisation höherer Organismen. — Bakterielle Gewöhnungen. — Giftgewöhnung höherer Organismen. — Toleranz und chronische Vergiftung. — Nikotin. — Arsen. — Narkotika. — Abstinenzerscheinungen und Entziehung. — Alkohol. — Pawlows Versuche an Hunden. — Übertragung der Resultate auf den Menschen. — Bedingungsreize beim Menschen. — Wert der Gewöhnung. — Gewöhnung an pathologische Akte. — Ticks und Verwandtes — Hysterie — Sexuelle Gewöhnung. — Gewohnheitsmässiges Entweichen. — Abgewöhnung. — Vorbedingungen der pathologischen Gewöhnung. — Praktische und strafrechtliche Konsequenzen.

Sexualität und Dichtung.

Ein weiterer Beitrag zur Psychologie des Dichters.

Von

Dr. med. Otto Hinrichsen, Privatdozent in Basel.

Preis Mk. 2.60.

Hinrichsen erörtert hier die Bedeutung der aus dem geschlechtlichen Triebleben des Dichters für seine Produktion stammenden Impulse; und zwar geschieht dies an einer Reihe sehr ungleichartiger dichterischer Individualitäten: Goethe, Grillparzer, Stendahl, Holtei, E. T. A. Hoffmann, Kleist, Hebel, Nissel usw., wobei Hinrichsen auf die Phantasieliebe des Dichters im allgemeinen, auf die generelle Bedeutung des sexuellen Erlebnisses für dichterisches Schaffen, sowie auf die sexuelle Eigenart der genannten Dichterpersönlichkeiten näher eingeht und auch mehrfach Gelegenheit nimmt, sich mit den Anschauungen Freuds und seiner Schüler (Stekel, Sadger) sowie mit Fliess und Nietzsche kritisch auseinanderzusetzen.

Medizinische Klinik.

Sadismus und Masochismus

von Dr. A. Eulenburg,

Geh. Med.-Rat, Professor in Berlin.

Zweite zum Teil umgearbeitete Auflage.

Preis Mk. 2.80.

.... Eulenburg gehört zu den wenigen Autoren, die über diese Kunst verfügen. Er versteht es, diese Fragen aus dem Gebiete der sexuellen Psychopathologie vom wissenschaftlichen Standpunkte des Arztes und Psychologen aus, dabei in literarisch vollendeter und für jeden Gebildeten verständlicher Form zu behandeln. Darum ist die Lektüre des vorliegenden Essays recht interessant. Im Mittelpunkt der ganzen Darstellung stehen die biographischen Charakterschilderungen des Marquis de Sade und des Schriftstellers Leopold v. Sacher-Masoch.

Allgem. Medizinische Central-Zeitung.

Über die sexuelle Konstitution und andere Sexualprobleme.

Von

Hofrat Dr. **L. Loewenfeld**, Nervenarzt in München.

Mk. 6.—, gebunden Mk. 7.—.

Auszug aus dem Inhaltsverzeichnis:

A. Über die sexuelle Konstitution.

Einleitung.

- I. Beginn und Dauer der sexuellen Funktionen.
- II. Die Quellen der sexuellen Erregungen.
- III. Die Stärke des Sexualtriebs.
- IV. Die sexuelle Leistungs- und Widerstandsfähigkeit:
a) beim Manne, b) beim Weibe.
- V. Spermassekretion und -exkretion.
- VI. Schlussfolgerungen. Die verschiedenen Sexualkonstitutionen.
Hygienische Winke.

B. Erotik und Sinnlichkeit.

C. Die Libido als Triebkraft im geistigen Leben.

Die Sublimierungsfrage. Zusätze.

Aus Besprechungen:

Ein treffliches Werk, dessen aktueller Inhalt in reizvoller Weise belehrt anregt und unterhält. Für seinen wissenschaftlichen Gehalt bürgt der Name des bekannten Nervenarztes. Er erweitert die Freudsche Definition des im Titel genannten Begriffs ganz wesentlich durch eingehende Würdigung des Beginns und der Dauer der sexuellen Funktionen, der somatischen, chemischen, olfaktorischen und psychischen Quellen der sexuellen Erregung, der Stärke des Geschlechtstriebs, der sexuellen Leistungs- und Widerstandsfähigkeit (bei beiden Geschlechtern) sowie der Spermassekretion und -exkretion. In den Schlussfolgerungen werden verschiedene Sexualkonstitutionen aufgestellt und beherzigenswerte hygienische Winke gegeben. Auf Schritt und Tritt begegnet uns der erfahrene Spezialist, der eine seltene Fülle von Literatur kritisch verarbeitet und mit der Einstreuung eigener Beobachtungen nicht kargt. Weiter wird in zwei besonderen Abschnitten die Erotik und Sinnlichkeit sowie die Libido als Triebkraft im geistigen Leben behandelt, wobei die Sublimierungsfrage eine eigene Erörterung findet. Auf den konkreten Inhalt können wir nicht näher eingehen. Belangvoll ist die aus der eigenen Erfahrung gezogene Folgerung, dass die Masturbation in mindestens 75% die Hauptursache der Impotenz bildet, und die Überzeugung, dass unter den schädigenden Momenten die Abstinenz nur eine recht untergeordnete Rolle spielt. Welcher Gegensatz zu sonst und jetzt geäußerten Anschauungen anderer Autoren! Den Einfluss der Sexualität und damit auch der Liebe auf das künstlerische Schaffen hat man nach Loewenfelds Meinung überschätzt.

Deutsche med. Wochenschrift.

Grenzfragen des **Nerven- und Seelenlebens.**

Im Vereine mit hervorragenden Fachmännern des In- und Auslandes
herausgegeben von

Hofrat **Dr. L. Loewenfeld** in München.

70. **Heinrich von Kleist.** Eine pathographisch-psychologische Studie. Von Dr. J. Sadger, Nervenarzt in Wien. M. 1.60
71. **Studien über die Genealogie und Psychologie der Musiker.** Von Dr. Oswald Feis, Arzt in Frankfurt a. M. M. 2.40
72. **Die jugendlichen Verbrecher im gegenwärtigen und zukünftigen Strafrecht.** Von Prof. Dr. Ernst Schultze in Greifswald. M. 2.—
73. **Cesare Lombroso als Mensch und Forscher.** Von Dr. Hans Kurella in Kudowa. M. 2.40
74. **Abstinenz oder Mäßigkeit?** Von Dr. A. Forel in Zürich. M. —.65
75. **Berühmte Homosexuelle.** Von Dr. Alb. Moll in Berlin. M. 2.40
76. **Vom deutschen Plutarch.** Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des deutschen Klassizismus. Von Dr. L. Sadée in Königsberg. M. 2.60
77. **Erblichkeit und Erziehung in ihrer individuellen Bedeutung.** Von Dr. Julius Bayerthal in Worms. M. 2.—
78. **Musik und Nerven. II. Das musikalische Gefühl.** Von Dr. Ernst Jentsch in Breslau. M. 2.80
79. **Die krankhafte Willensschwäche und ihre Erscheinungsformen.** Eine psychopathologische Studie von Dr. Karl Birnbaum in Berlin-Buch. M. 2.—
80. **Zur Psychologie und Psychopathologie des Dichters.** Von Dr. O. Hinrichsen, Privatdozent in Basel. M. 2.80
81. **Hector Berlioz.** Eine pathographische Studie. Von Dr. Oswald Feis in Frankfurt a. M. M. 1.—
82. **Ueber die Psychologie der Eifersucht.** Von Dr. M. Friedmann in Mannheim. M. 3.—
83. **Psychiatrisch-genealogische Untersuchung der Abstammung Königs Ludwigs II. und Ottos I. von Bayern.** Von Prof. Dr. W. Strohmayer in Jena. M. 1.80
84. **Das Problem des Schlafes.** Von Dr. Ernst Trömmner in Hamburg. M. 2.80
85. **Sexualität und Dichtung.** Von Dr. O. Hinrichsen, Privatdozent in Basel. M. 2.60
86. **Die Halluzination, ihre Entstehung, ihre Ursachen und ihre Realität.** Von Privatdozent Dr. Kurt Goldstein in Königsberg. M. 2.—
87. **Ueber Gewöhnung auf normalem und pathologischen Gebiete.** Von Professor Dr. K. Heilbronner in Utrecht. M. 1.60
88. **Die Intellektuellen und die Gesellschaft.** Ein Beitrag zur Naturgeschichte begabter Familien. Von Dr. H. Kurella in Bonn. M. 3.60
89. **Bewusstsein und psychisches Geschehen.** Die Phänomene des Unterbewusstseins und ihre Rolle in unserem Geistesleben. Von Hofrat Prof. Dr. L. Loewenfeld in München. M. 2.80
90. **Das Pathologische bei Otto Ludwig.** Von Dr. Ernst Jentsch in Breslau. Mit der Toteumasko Otto Ludwigs. M. 2.40
91. **Robespierre.** Eine historisch-psychologische Studie. Von Hans Freimark in Berlin-Friedenau. M. 1.80
92. **Der Lebensprozess der Nervenelemente.** Von Dr. V. Franz. Abteilungsleiter des neurol. Institutes Frankfurt a. M. M. 2.40

Die Träume der Dichter.

Eine vergleichende Untersuchung der unbewussten Triebkräfte
bei Dichtern, Neurotikern und Verbrechern.

Bausteine zur Psychologie des Künstlers und des Kunstwerkes

von Dr. Wilhelm Stekel in Wien.

Mk. 6.65, gebunden Mk. 7.85.

Aus Besprechungen:

Man braucht kein Parteigänger der neuen medizinischen Psychologie von der Richtung Freuds zu sein, um dieses mit respektablem Fleiss geschaffene Buch Dr. Stekels mit aufrichtiger Wärme zu begrüßen. . . . Dies vorausgeschickt, kann man mit um so mehr Anerkennung von dem anregenden Material sprechen, das Stekel hier vereinigt hat. Dass das Traumleben eine gar bedeutsame Rolle im Schaffen der Dichter spielt, ist ja eine alte Wahrheit, und ebenso, dass die Grenzen zwischen den wachen Träumen und den Schlafträumen der Dichter mitunter recht schwer zu ziehen sind. Die dionysische Begeisterung des Dichters beim Schaffen ist ein Trancezustand, der ihn der Wirklichkeit entrückt; er schafft, ohne sich dessen so klar bewusst zu sein wie der Mathematiker, der seine Rechnungen mit besonnenen Erwägungen Schritt für Schritt besorgt, und das Wunder seiner Kunst besteht darin, dass sein Werk einen inneren logischen, organischen Zusammenhang aufweist, ohne dass er sich im einzelnen sagen könnte, wie dieser entstanden ist. . . . Stekel hat nun an eine sehr grosse Anzahl deutscher Dichter eine Rundfrage gerichtet, in der er sie um Beantwortung folgender Fragen ersuchte: „1. Haben Sie typische (sich wiederholende) Träume? 2. Können Sie mir einen Traum mitteilen, der Ihnen einen grossen Eindruck gemacht hat? 3. Haben Sie Tagträume? 4. Haben Ihre Träume kriminellen Einschlag? 5. Sind Ihre Träume nüchtern oder phantastisch? 6. Verwerten Sie Ihre Träume zur dichterischen Produktion?“ Diese Fragen wurden vielfach sehr interessant beantwortet. Es seien nur genannt die Dichter: Timm Kröger, Gustav Frenssen, Viktor Blüthgen, Emil Ertl, Anton v. Ohorn, Dora v. Stockert-Meynert, Kalbeck, Otto Ernst, Ginzkey, Lynkeus-Popper, Wolzogen, Schullern, Ludwig Finckh, Paul Keller, Wilhelm Wallot, Julius Rodenberg usw. Stekel hat dazu noch in den Werken der älteren Dichter, bei Goethe, Gottfried Keller, Hebbel usw., nach Traumerzählungen geforscht und also ein ausserordentlich anziehendes Material zusammengetragen. Bleibender Wert ist seinem Buche jedenfalls gesichert.

Neues Wiener Tagblatt.

Über den Traum.

Von

Prof. Dr. Sigm. Freud in Wien.

Zweite Auflage. — Preis Mk. 1.60.

Die kleine inhaltsreiche Arbeit ist jetzt in zweiter, modern ergänzter Auflage erschienen. Sie bietet eine auch dem Nichtpsychologen leicht fassliche Darstellung der Grundprobleme der wissenschaftlichen Traumdeutung, die von Freud inaugurirt wurde, erörtert sie an einfachen Beispielen und gewährt Ausblicke auf die Bedeutung der Wissenschaften vom Traume für Neurologie, Psychiatrie, Mythologie und Psychologie.

Jeder Gebildete sollte den Widerstand überwinden, der ihn abhält, die Träume der Beachtung und Untersuchung zu würdigen und diese Schrift lesen.

Wiener klinische Rundschau.

Bar, 0/3/57
Hed

GRENZFRAGEN DES NERVEN- UND SEELENLEBENS.

EINZEL-DARSTELLUNGEN
FÜR
GEBILDETE ALLER STÄNDE.

BEGRÜNDET VON
DR. L. LOEWENFELD UND DR. H. KURELLA.
IM VEREINE MIT HERVORRAGENDEN FACHMÄNNERN DES IN- UND AUSLANDES
HERAUSGEGEBEN VON
Hofrat Dr. L. LOEWENFELD
IN MÜNCHEN.

XCIII.

Die Bedeutung der
Psychoanalyse
für die
Geisteswissenschaften.

Von

Dr. Otto Rank und Dr. Hanns Sachs
in Wien.

Wiesbaden.

Verlag von J. F. Bergmann.
1913.